



الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عُمان للصحافة
والأنباء والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

شتـــــــاء
1427هـ.
2006م.
13



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
مجلة التسامح
هاتف: 00968/24692296
فاكس: 00968/24605799
البريد الإلكتروني :
tasamoh@mara.gov.om
www.altasamoh.net

المحتوى



﴿كلّ يوم هو في شأن﴾ الثوابت والمتغيرات في الطبيعة والمجتمع والإنسان

عبدالرحمن السالمي

يتقابلُ بل يتوازى في القرآن الكريم مبدأ الثبات والتغير. والحقُّ أنّ الثبات لا يَمْثُلُ بكماله إلاّ في الذات الإلهية: ﴿هو الأولُ والآخرُ والظاهرُ والباطن﴾، و ﴿يبقى وَجْهُ ربِّك ذو الجلال والإكرام﴾. وهكذا يكون الثابتُ والباقي ضماناً للتغيير الذي يتناولُ الطبيعةَ والإنسان، والذي تشير إليه الآيةُ الكريمةُ بوضوح: ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾. ثم إنّ الثابت والباقي -جلَّ وعلا- استنَّ نظاماً مُحْكَماً للثوابت النسْبية والتغيُّرات الطبيعية والأُخرى الإنسانية. وضرب أمثلةً كثيرةً لذلك بمظاهر الطبيعة وظواهرها، ومن بينها الشْمسُ والقمرُ، والسموات السبع، والأرَضون والجبال، بحيث يحدُثُ التغيير من بين السُّنَن والثوابت، فيكون تغييراً منضبطاً قائماً على الحركة ذات القوانين الدائمة بإرادة -الله عزَّ وجلّ-. فالعِلّةُ المباشرةُ هي السُّنّةُ التي لا تتغير ظاهراً، وأما المعلولات المباشرةُ وغير المباشرة وهي تلك التي تنتجُ وتتولى إلى أن يقع التغيُّر في قلب الثابت النسْبيِّ من ضمن السُّنَن والقوانين المنظِّمة للخَلْق، والتي اقتضتْها إرادةُ البارئ وسيَّرتْها لمستقرٍّ لها قدرتُه وحكمتُه.

إلا أنّ القرآن الكريمَ يُطلِعُنا على نوعين من السُّنَن والقوانين التي تحكم الكَون والعالَم من جهة، وإنسانَ هذا العالَم أفراداً ومجتمعاتٍ من جهة أُخرى. القوانين الأولى والطبيعيةُ حتميةٌ ولا تتبدل: ﴿لا الشمسُ ينبغي لها أن تُدرك

القمر، ولا الليل سابقُ النهار، وكلٌّ في فَلَكٍ يسبحون ﴾- والسُّنَن أو القوانين الأُخرى شرطيةٌ إذا صحَّ التعبير، أي أنّ حدوثَ المسبَّبات معلَّقٌ على حدوث الأسباب ﴿لقد خلقْنا الإنسانَ في أحسنِ تقويم. ثم رددْناهُ أسفلَ سافلين، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فلهم أَجْرٌ غيرُ ممنون﴾. فالقوانينُ الأولى فيزيائيةٌ أو دائريةٌ لا يُداخِلُها الخَلَلُ وتترتب عليها آثارُها تلقائيّاً، أما السُّنَن الإنسانيةُ والاجتماعيةُ فَعَاديّةٌ لاتّصالها بالإنسان الذي تتجاذبُهُ عدةُ قوى رأْسُها الإدراكُ الواعي والعقلُ المدبّر وأطرافُها الأُخرى العواطف والنزاعات والتي ذكرها القرآنُ تحت اسم النفس والروح وما اتّصل بهما من إمكاناتٍ ودوافع. وهذا التجاذُب يتجلّى في النهاية في تصرُّفاتٍ تترتب عليها آثارُها المتصلةُ في النهاية باختيارات الإنسان وتصرفاته وأعماله. فيمكنُ استناداً إلى ذلك التحدث عن سُنَن فردية واجتماعية، ليس بالمستطاع اعتبارُها حتمية، لكنها بالتأكيد ليست عشوائيةً أو خاضعة للمصادفة. ليست حتميةً في حياة الإنسان، وحيوات المجتمعات؛ لأنها يمكن أن تحدث أو لا تحدُث. لكنها ليست عشوائيةً؛ لأنّ العلّة فيها ترتبطُ بالمعلول من جهة، ولأنَّ طبائعَ الإنسان وقُدُراته لها سياقاتُها وشروطُها وظروفُها التي لا تَخِلُّ في العادة، أو أنه تترتّبُ عليها نتائجُ يمكنُ توقُّعها وانتظارُها.

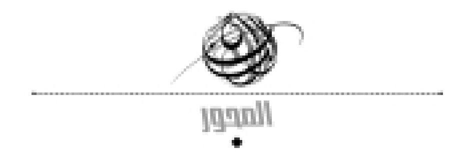
على أنّ الفرق بين القوانين الطبيعية والكونية من جهة، والأُخرى الإنسانية والاجتماعية من جهةٍ ثانية- لا ينحصرُ بالحتمية أو عدمِها؛ بل يطّردُ أيضاً للوصول إلى التعلُّقات. فآثار الحتمية الانتظامُ بحيث يستمرُّ الكون من ضمن قوانينه، وآثارُ السُّنَن عُمرانُ العالَم، وازدهارُ الاجتماع الإنساني، أو حدوثُ عكس ذلك، أو بعضٌ منه. إذ إنّ العقلَ والإرادة يتدخلان على المستوى الفردي، كما أنّ العقل الجماعيَّ أو الإرادة الجماعية ينطلقان أو يتخلّفان على المستوى الاجتماعي. وإذا تعاظمت هذه الظاهرةُ أو تلك إيجاباً أو سلْباً صارت مسألةً عالمية.

جاء في القرآن الكريم: ﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفُسِهِمْ﴾. فقد خلق الله الإنسان، ويعلمُ ما توسوسُ به نفسُه، وزوَّده بالعقل الذي تَغذوهُ التجارب، وأرسل إليه الرسل مبشّرين ومنذرين. فاجتمع للإنسان مرجعان

للتدبُّر والتصرُّف: المرجعُ الفطريُّ تقودُهُ الدوافعُ وتعقُّلُها، والمرجعُ الإلهيُّ الذي يطمئن ويهدي بالإيمان وبإرادة الخير والتسديد. ولذلك جاء التأكيدُ في الآية الكريمة: ﴿إنّ الله لا يغيرّ ما بقوم..﴾. فالتغييرُ باتجاه الاستناد إلى الوعي والإرادة، الوعْيُ باكتشاف مقتضيات الفطرة والضرورة، والآراء باتّجاهِ السَّير في السُّبُل الدافعة بمقتضى الاستخلاف هدايةً وعمراناً ونظراً للدارين. فلا شكَّ أنّ التغيير الذي يبني ويعمّر هو ذاك الذي تترتّب فيه المسبَّباتُ على الأسباب البحتة أو المادية، أمّا التغيير المتكاملُ فهو ذاك الذي ينظرُ إلى عمران الفرد والمجتمع والعالَم من منظور خلْق الله للإنسان في أحسنِ تقويم، وهدايته للنجدين، واختياره بالمسؤولية الواعية والأخلاقية لخير الدارَين أو ارتباطهما أخلاقياً. واللهُ -سبحانهُ وتعالى- يكلؤه بالعلم والعنايةُ والرحمةُ من وراءِ القصد، ومن وراءِ اللطف والتسديد والجزاء على الخير، وعكسهُ: ﴿فمن يعملْ مثقال ذرةٍ خيراً يره. ومن يعملْ مثقال ذرةٍ شرّاً يره﴾.

إنّ الآيَةَ الكريمة: ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾ تشير إلى أنّ السنَّة في التغيير الدائم والمستمرّ في حياة المجتمعات الإنسانية، كما في حياة الأفراد. وهو في أصوله البحتة يحقّق ارتباط الأسباب بالمسبَّبات. لكنه في معناه الكامل والمتكامل يصنع بتوفيقِ اللهِ وتسديدهِ حياةً أخلاقيةً مسؤولةً على مستويات الفرد والجماعة والعالم. ولَذا أتى قولُهُ -تعالى- بعد ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذّبان﴾. فالتغييرُ تجديدٌ وتقدمٌ وعمرانٌ للأفراد والمجتمعات. لكنه التغيير الذي يتأسَّس على الفطرة والثوابت و السُّنَن. ويقومُ على الوعي بالمسؤوليةِ الأخلاقيةِ والإنسانية: ﴿إنّ العهد كان مسؤولا﴾. وإذا حدث الأمران: الانطلاق من الثوابت و السُّنَن، والنظر إلى المصالحِ بطرائقَ شمولية: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ استوت طريق الخير، وسادت المسؤولية الأخلاقية الخيّرة للَعالَم. هذه هي رؤيةُ الإسلام للتغيير، أَوَلم يقل -عزّ وجلّ- مخاطباً نبيّه الكريم: ﴿وما أرسلْناك إلاّ رحمةً للعالمين﴾؟!





جدل الثوابت والمتغيرات في الفكر الإسلامي

حسن حنفي(*)

جدل الثوابت والمتغيرات موجود في كل فكر وثقافة وحضارة وتراث ودين وليس في الفكر الإسلامي وحده؛ لأنه يعبر عن العلاقة بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر، بين الأصالة والمعاصرة، بين النقل والإبداع، بين التأخر والتقدم، بين الثبات والحركة في تاريخ الأمم والشعوب. لا غنى لأحدهما عن الآخر. ويقوم هذا الجدل على التكامل وليس على الإقصاء، وعلى التبادل وليس على الاستبعاد. هما لفظان متضايفان لغويا، لا يفهم أحدهما إلا بالآخر مثل الأب والابن، والحاكم والمحكوم، والكبير والصغير، والبارد والحار. وبلغة الفلاسفة مثل الجوهر والعرَض، القديم والحادث، الواجب والممكن، الكم والكيف، الثابت والمتحرك، النفس والبدن، الرجل والمرأة، الخير والشر، الحسن والقبيح، الفضيلة والرذيلة، الصواب والخطأ، الحق والباطل، الآخرة والدنيا، الملاك والشيطان إلى آخر هذه الثنائيات التي يزخر بها الفكر البشري. وكلاهما صحيح. ليس أحدهما صواباً والثاني خطأ. الثابت ضروري للمتغير، والمتغير ضروري للثابت. كل منهما يتضمن الآخر فيه.

ولا شأن لهما بقضية الإيمان والإلحاد. من يدافع عن الثوابت هو المؤمن، ومن

(*) مفكر وأكاديمي من مصر.

يدافع عن المتغيرات هو الملحد أو الكافر أو الخارج أو الضال أو الفاسق أو الهالك إلى آخر هذه الأوصاف التي ألصقتها الدولة الأموية الأولى بالمعارضين لها. كلاهما من إفراز المجتمع. تتمثل الدولة الثوابت، وتنصّب نفسها حامية لها. وتتمسك المعارضة بالمتغيرات من أجل تغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل. وهو مدلول حديث «الفرقة الناجية» التي تدافع عن الثوابت في مقابل الفِرق الضالة أو الهالكة التي تدافع عن المتغيرات. هما غطاءان أيديولوجيان للصراع الاجتماعي السياسي في كل مجتمع بين الدولة وخصومها، وبلغة العصر بين الحكومة والمعارضة. ثم يتراكمان عبر الزمان ويتكلسان ويصبحان عنصرين في التاريخ يحددان مساره، وتتمثلهما القوى الاجتماعية المختلفة في السلطة أو في المعارضة.

ويغلبان على الحضارات النصية أو الكتابية كاليهودية والمسيحية والإسلام والكونفوشوسية والبوذية وغيرها من الحضارات المركزية التي تدور، نشأة وتكوينا، حول مركز واحد هو النص أو الكتاب مثل الشعر في الحضارة العربية قبل الإسلام، والقرآن في الحضارة الإسلامية، وأقوال كونفوشيوس في الحضارة الصينية، وتعاليم بوذا في الحضارة البوذية، وليست الحضارات الطردية مثل الحضارة الغربية الحديثة التي رفضت أن تكون ممركزة حول النص كما كان الحال في العصر الوسيط، وفضّلت أن تتجه إلى الطبيعة، كتاباً مفتوحاً يستطيع العقل أن يكتشف قوانينها والسيطرة على مسارها. والنص الديني نفسه متشابه في مقابل نصوص أخرى محكمة. وظيفة النصوص المحكمة التعبير عن الثوابت في العقائد وفي الشرائع الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان وإن تغيرت دلالاتها طبقا لظروف كل عصر. ووظيفة النصوص المتشابهة تأويلاتها طبقا لظروف العصر وحاجاته، إن كانت الأولوية في العصر للثوابت على المتغيرات، ويعاني المجتمع من سيطرة القدماء، وسيادة التقليد، وشيوع النقل، والاتجاه نحو الماضي، وتحكّم النظام الأبوي يؤول النص لصالح المتغيرات، دفاعا عن المحدثين، وتشجيعاً للتجديد، وإرهاصاً للإبداع، ودفعاً نحو المستقبل، وإرساء لقواعد الديموقراطية والتعددية السياسية مثل حال المجتمع العربي الآن. وإذا كانت الأولوية

للمتغيرات على الثوابت، وللجديد على القديم، وللأبناء على الآباء، ولما بعد الحداثة على الحداثة أُوِّلت النصوص المتشابهة لصالح الثوابت كما هو الحال في المجتمعات الأوروبية الآن. وظيفة النصوص المتشابهة هو إحداث التوازن بين الثوابت والمتغيرات في حالة اختلالهما في أي مجتمع وفي أي عصر. ويمكن أن تتغير الاختيارات في الحضارة الواحدة طبقا لتغير الظروف. فما كان ثابتاً في الماضي قد يصير متغيرا في الحاضر كما هو الحال في الحضارة الإسلامية. وما كان متغيرا في الحاضر كان ثابتا في الماضي وقد يصبح ثابتاً في المستقبل كما هو الحال في الحضارة الغربية ومسارها من الماضي إلى الحاضر، ومصيرها من الحاضر إلى المستقبل.

والأمثلة على ذلك كثيرة في الفكر الإسلامي الذي يضم ثلاثة أنواع من العلوم: العلوم النقلية العقلية وهي أربعة: علم أصول الدين (علم الكلام أو علم العقائد)، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة (الفلسفة)، وعلوم التصوف. والعلوم النقلية الخالصة وهي خمسة: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه. والعلوم العقلية الخالصة الرياضية كالحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية كالفيزياء والكيمياء، والطب، والصيدلة (الأعشاب)، والنبات، والحيوان، والمعادن. وقد دخلت ضمن علوم الحكمة. وبقيت العلوم النقلية العقلية متواصلة على درجات متفاوتة في الوعي الحضاري. أقواها علم العقائد وعلوم التصوف، وأضعفها علم أصول الفقه وعلوم الحكمة. وبقيت العلوم النقلية الخالصة أكثر حضوراً من العلوم النقلية العقلية، واختفت تماما العلوم العقلية الخالصة الرياضية والطبيعية وانقطعت. وأصبحت جزءا من التاريخ الماضي، موطن زهو وافتخار. وحلت محلها العلوم الرياضية والطبيعية من الغرب. وبقدر ما تم الانقطاع عن ماضي هذه العلوم تم التواصل معها في الغرب. ولكل من هذه الأنواع الثلاثة من العلوم ثوابتها ومتغيراتها القديمة. وقد تغير العصر من عصر الانتصار إلى عصر الانكسار، ومن الفتوحات إلى الاحتلال، ومن الريادة إلى التبعية، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الطموح إلى الخنوع، ومن مركز العالم إلى أطرافه. ويحتم هذا التغير في العصر تغيّراً آخر في اختيار الثوابت والمتغيرات وأولوية كل منهما على الآخر.

فما كان من الثوابت في الماضي قد يصبح من المتغيرات اليوم. وما كان متغيّراً في الماضي قد يصبح من الثوابت اليوم.

فمن العلوم العقلية النقلية يأتي علم أصول الدين في المقدمة. كان الثابت قديماً هو نظرية الذات والصفات والأفعال، دفاعاً عن التنزيه ضد التجسيم والتشبيه، ودفاعاً عن الوحدانية ضد التثنية والتثليث وتعدد الآلهة. كان الإسلام منتصراً على الأرض. وأراد الأعداء الالتفاف حوله من الخلف. فنقدوا العقائد الإسلامية، وفي مقدمتها التوحيد، وشوشوا عليها. فانبرى علماء الكلام للدفاع عنها ضد الخصوم. وانتصرت العقائد الأشعرية السنية ضد عقائد الفِرَق الأخرى مثل المعتزلة والإباضية والشيعة، ومازال علم الكلام حتى الآن يصول ويجول في الثوابت القديمة التي استقرت عبر العصور وأصبحت من المقدسات بالرغم من تغير الظروف والمرحلة التاريخية بأكملها من الدورة الأولى للحضارة الإسلامية في القرون السبعة الأولى والتي انتهت بابن خلدون مبينا أسباب قيام الحضارة وأسباب انهيارها إلى الدورة الثانية عصر الشروح والملخصات في الدورة الثانية في القرون السبعة التالية إلى الدورة الثالثة التي بدأت منذ حركات الإصلاح في القرون الأخيرة لتبدأ سبعة قرون قادمة. لم يعد مظان الخطر هو التشويش على العقائد كما كان قديما ولكن احتلال الأرض والاستيلاء على الثروات. ومن ثم تصبح هذه المصالح الآن هي الأهداف الثابتة حتى تتحرر أراضي المسلمين المحتلة في فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وسبته ومليليه بالمغرب وحتى يسترد المسلمون ثرواتهم. وإذا كانت عقائد الأشعرية قديما هي التي سادت بسيادة الدولة الأموية ضد عقائد المعارضة العلنية بالفكر مثل المعتزلة و الإباضية، والسرية تحت الأرض مثل الشيعة فإنه يمكن اليوم للتقليل من سيطرة الدولة وتشجيع المعارضة إعطاء الأولوية لعقائدها على العقائد الأشعرية. وإذا كان اختيار الأشعرية قديما في العدل إعطاء الأولوية للكسب على حرية الاختيار، وللنقل على العقل، وللإيمان على العمل وجعل الإمامة في قريش- فإن الظروف اليوم تقتضي إعطاء الأولوية لحرية الاختيار على الكسب، وللعقل على النقل، وللعمل على الايمان، وعلى جعل الإمامة في الحاكم الصالح والإمام العادل

بصرف النظر عن انتمائه القبلي أو المهني، قريش قديماً أو الجيش حديثا. وقد يتطلب الأمر إعادة الاختيار كلية من نسق العقائد الأشعري إلى نسق العقائد الاعتزالي وأصول المعتزلة الخمسة: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والحسن والقبح العقليان، والأمر بالمعروف عن المنكر لأنها أكثر تحقيقا لاحتياجات العصر.

وفي علم أصول الفقه كانت الثوابت قديماً هي النصوص، والمتغيرات هي المصالح. وتم وضع النسق الأصولي القديم بناء على هذا الاختيار. فكانت الأولوية للنص على الواقع في صياغة مصادر التشريع الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. ووضعت بعض القواعد الأصولية مثل «لا اجتهاد مع النص». وأشيع خطأ «غلق باب الاجتهاد». وقد تغيرت الظروف الآن. وتمت التضحية بالمصالح العامة فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية لصالح النصوص في أحد تأويلاتها. وأصبحت الأمة تعاني من غياب الاجتهاد والتضحية بالمصالح. ألا يمكن إذن تغيير نظام الأولويات والبدء بالاجتهاد من أجل البحث عن العلل وراء سلوك الناس، ثم بالإجماع للاستشارة والاستماع إلى الرأي الآخر، ثم البحث عن حلولٍ مضت في السنة، ثم يأتي النص في النهاية؟ لا يصطدم نص مع المصلحة. وقديما فعل عمر ذلك في إلغاء نصيب المؤلفة قلوبهم -وهو نص- لأن ظروف المسلمين قد تغيرت من الضعف إلى القوة. والشيء نفسه يقال في نصوص الجزية على غير المسلمين بعد أن ظهر مفهوم الوطن والمواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات. كما تسمح اللغة الأصولية المزدوجة: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، الخاص والعام ...إلخ بالتحول من الثوابت إلى المتغيرات أو من المتغيرات إلى الثوابت بناء على الظروف المتغيرة لكل عصر. الثابت هو مقاصد الشريعة، الضروريات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل (العلم)، والدين (المعيار الثابت)، والعرض (الكرامة الفردية والجماعية)، والمال (الثروة الوطنية). والمتغيرات هي الحاجيات والتحسينات طبقا لظروف كل عصر. وقد تحتاج الأمة اليوم إلى فقه المصالح وإلى اختيار بعض القواعد الأصولية مثل «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»،

«أينما المصلحة فثمَّ شرع الله»، ومن ثم اختيار المالكية المصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وكل أشكال الاستدلال الحر لتشجيع المسلمين على السيطرة على مقدراتهم .

وفي علوم الحكمة أي الفلسفة كانت الثوابت- قديما وإلى الآن- أن الحكمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: منطقية وطبيعية وإلهية. والمنطق هو المنطق الصوري. والطبيعة هي الطبيعيات الثنائية القديمة. والإلهيات هي الإلهيات التقليدية. ولم يكن مبحث الإنسان أو التاريخ باستثناء ابن خلدون مباحث مستقلة. فقد انقسم الإنسان إلى بدن ونفس. البدن في الطبيعيات، والنفس في الإلهيات مما سبب اتهام الحضارة الإسلامية بأنها تجهل حقوق الإنسان. وتجهل التقدم المستمر نظرا لأن مسار التاريخ عند ابن خلدون ينهض ويسقط، يقوم وينهار، من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد. وكانت للفضائل النظرية قيمة أعلى من الفضائل العلمية. وكان الحكماء الأوائل هم اليونان. والآن تغيرت الظروف. ولم تعد هذه الثوابت التي مازالت تملأ أمهات الكتب القديمة والدراسات الحديثة قائمة. فقد تغير العصر. وتغير أيضاً الإطار الحضاري. فالإنسان من حيث هو إنسان في الحضارة الحديثة المجاورة مركز الكون. وتم في الغرب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أيام الثورة الفرنسية وبعد الحرب العالمية الثانية. والتاريخ أصبح في تقدم مستمر لا يكبو. وأصبح الغرب يزهو على باقي الثقافات أنه هو الذي أعطى العالم مفهومي الإنسان والتاريخ. كما أصبح العمل الآن هو مصدر الإنتاج وليس النظر في عصر الصناعة، بعد أن تحول الغرب من فهم العالم إلى تغييره. والبديل موجود ﴿وقل اعملوا﴾، ﴿يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل﴾. كما تغير الإطار الحضاري من اليونان قديما إلى الغرب حديثا. والحضارة الإسلامية ليست لحظة واحدة في تاريخها بل هي كل لحظة تلتقي فيها مع حضارات مجاورة، اليونان والرومان غربا، وفارس والهند شرقا قديما. والآن تلتقي الحضارة الإسلامية مع الحضارة الغربية غرباً وشرقاً. فلم تعد الثوابت القديمة في الفكر الإسلامي ثوابت بل تجاوزها الزمن وأصبحت من المتغيرات. فهناك الآن منطق الوجدان أو منطق الشعور، والطبيعيات الجمالية، ولاهوت التحرير بدلا من الإلهيات القديمة.

لم تعد الموضوعات القديمة بذات أهمية: إثبات وجود الله وخلق العالم وخلود النفس. أصبحت الموضوعات الحديثة في حاجة إلى تناول مثل الإنسان في العالم، إثبات الذات، وتطور العالم.

وفي علوم التصوف ظن الناس أن الثوابت فيه هي الانعزال عن العالم، وترك الدنيا بمن فيها على من فيها، وأن الله لا يعرف لا ببدن عار وبطن جائع، وأن الصوفي يسقط تدبيره ويترك نفسه لإرادة الله تفعل فيه ما تشاء، ويصبح في يده كالخرقة البالية، وكورقة الشجر في مهب الريح. وهو صاحب إلهام وكشف، وولاية وكرامة، وكرامات الأولياء مثل معجزات الأنبياء. والحقيقة أن هذه الثوابت من المتغيرات. فقد نشأ التصوف في ظروف اجتماعية وسياسية خاصة عندما استحالت مقاومة اغتصاب السلطة من بني أمية واستشهد أئمة آل البيت، واستتب الأمر لدمشق بمنطق العصا والجزرة ففضل بعض الأتقياء الحفاظ على صفاء النفس وطهارة القلب، وإنقاذ النفس إن لم يستطيعوا إنقاذ العالم، وترك الدنيا على من يريدها، والسلطة لمن يعشقها. فهناك دنيا أعظم هي الآخرة، وعشق أعمق، هو العشق الإلهي. وجعلوا غايتهم الاتحاد بالله عن طريق المحبة. وهو طريق طويل يخترق المقامات. يبدأ بالتوبة وينتهي بالفناء، وما بينهما الفقر والزهد والصبر والتوكل والرضا والقناعة. ومع كل محطة انتقال من مقام إلى آخر ينتابه حالان متضادان: الخوف والرجاء، الهيبة والأنس، اليأس والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الفقد والوجد. والآن تغيرت الظروف ولم تعد مقاومة الظلم والطغيان ميؤوساً منها بعد نجاح المقاومة إبان حركات التحرر الوطني. فلماذا الهروب من العالم الذي فقد المسلمون السيطرة عليه وعدم العودة إليه للخلافة في الأرض؟ لماذا رد الفعل السلبي ورد الفعل الإيجابي متاح؟ لماذا تكون وجهة الصوفي إلى أعلى وليس إلى الأمام، إلى الداخل وليس إلى الخارج، إلى الواقع وليس إلى الخيال؟ وقد شارك عديد من الصوفية قديماً وحديثاً في الحركات الجهادية ضد العدوان في الخارج والداخل، ولكنهم لم يُنشِئوا مقامات وأحوالاً تقوم على الرفض والمقاومة والغضب والتمرد والثورة والمعارضة والنفي. فالثوابت القديمة مازالت قائمة، والمتغيرات الحديثة لم تبدأ صياغتها بعد.

وفي العلوم النقلية لا توجد ثوابت. تركها القدماء نقلية خالصة دون إعمال العقل فيها. فقد كان النقل حديث العهد، والعقل لم يشتد بعدُ إلا بعدَ عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري. وقد تغير العصر الآن بعد أن أصبح العقل أساس النقل عند المعتزلة والفلاسفة. وتغيرت المرحلة التاريخية كلها. وتغير الإطار الحضاري القديم من اليونان إلى الغرب الحديث، ومن أرسطو إلى فلاسفة التنوير، ومن ابن رشد إلى الطهطاوي. فعلوم القرآن القديمة يمكن أن تأخذ دلالات جديدة. فأسباب النزول لا تعنى فقط التنجيم بل تعني أيضاً أولوية الفكر على الواقع والسؤال على الجواب. ولما كان الواقع متغيرا فالفكر يتغير بتغيره. وتلك أيضا دلالة الناسخ والمنسوخ التي بها يتغير الحكم الشرعي طبقا لتغير الزمان. فالأحكام الشرعية مرتبطة بالمكان والزمان أي بالمتغيرات ولا يضير ذلك الثوابت في شيء. فالتنزيل، والمكي والمدني يعنيان أيضاً انبثاق الشريعة من العقيدة، والنظام من التصور والثابت بالمتغير. بل يمكن إضافة موضوعات أخرى مثل لغة العرب وعاداتهم وأمثالهم وخطبهم وأشعارهم وجميع أشكالهم الأدبية مثل سجع الكهان قبل الإسلام، وكيف استطاع الوحي استعمال كل هذه المتغيرات للتعبير عن الثوابت دون إنكار للوحي. فالوحي محمول والواقع حامل. والمحمول ثابت والحامل متغير.

وعلوم الحديث أيضاً ليست ثابتة كما تركها القدماء، صحة المتن مشروطة بصحة السند. فقد كان عصر تدوين الحديث عصر الرواية. وكانت الرواية مصدرا للعلم ليس فقط في الحديث بل في التفسير والتاريخ واللغة والقرآن والسيرة والفقه. وقد تغير العصر الآن، وأصبحت الرواية ذاتها موضوعا للنقد، ليس فقط من حيث السند بل أيضا من حيث المتن. فقد يكون السند صحيحا والمتن ليس كذلك مثل كثير من الأحاديث المروية عن الغيبيَّات مثل الإسراء والمعراج والأحاديث القدسية التي يتحدث فيها الله. وقد يكون السند ظنيا، أحاداً أو مرسلاً أو مشهوراً، ويكون المتن مطابقاً لتجربة في الحياة اليومية أو متفقاً مع العقل والبداهة أو المصلحة والواقع. لذلك يمكن تغيير علم الحديث كله من نقد السند إلى نقد المتن.

وعلوم التفسير أيضاً ليست من الثوابت بل من المتغيرات. والتفسيرات التاريخية أو اللغوية أو الفقهية أو الكلامية أو الفلسفية أو الصوفية ليست تفسيرات مقدسة بل هي اختيار طبقا لأهل الاختصاص في هذه العلوم واهتماماتهم بها. ويمكن إضافة تفسيرات طبقا للعلوم الإنسانية الحديثة، النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق والتربية. كما أن التفسير الطولي من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، سورة وراء سورة، وآية وراء آية، بحيث تتقطع الموضوعات والقصص والأحكام دون تجميعها في موضوع واحد ليس من الثوابت بل يمكن تغييره إلى التفسير العرضي أو القطعي أو الموضوعي للقرآن الكريم، وذلك بتجميع كل الآيات حول موضوع واحد لمعرفة بنيته ثم وضع هذه الموضوعات كلها في نَسَق واحد حول «الأنا والآخر والعالم» في عصر الفلسفات الحديثة أو إبراز النظريات الإسلامية في الاجتماع والسياسة والاقتصاد في عصر الأيديولوجيات الكبرى المعاصرة.

وعلوم السيرة أيضا ليست ثابتة على نمط سيرة ابن هشام وابن إسحاق. إذ إنّ السيرة تعبر عن رؤية العصر للرسول(ولما كانت العصور متغيرة كانت السير أيضا متغيرة) كان الهدف من السير الأولى أن يكون للرسول سيرة كما للأنبياء السابقين سير في الإسرائيليات، إبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى. فكيف لا يكون لخاتم الأنبياء سيرة مثل الذين سبقوه؟ ولمزيد من التعظيم دخلت كثير من الأساطير الأولى من الإسرائيليات. وهي المادة التاريخية المتاحة في شبه الجزيرة العربية في فن كتابة السيرة. كما استعملت الروايات المتاحة وبعض الأحاديث القدسية والنبوية المرسلة أو المشهورة أو المقطوعة أو أخبار الآحاد لاستكمال بعض العناصر الأسطورية فيها دون نقد تاريخي للسند أو للمتن. أما الآن فقد أصبحت مصادر كتابة السيرة موضوعا للنقد التاريخي أولا. وكتبت سير معاصرة تبين بشرية الرسول وإنسانيته أقرب إلى روح القرآن منها إلى الإسرائيليات. فلا توجد سيرة واحدة نمطية ثابتة. دُونت السيرة القديمة لإثبات أن الرسول أعظم من الأنبياء السابقين. وكتبت السير الحديثة لإثبات أن الرسول ليبرالي في «حياة محمد» و«في منزل الوحي» لمحمد حسين هيكل، و«على هامش السيرة» لطه حسين، وأنه

اشتراكي في «محمد رسول الحرية» للشرقاوي، والمدافع عن الأقباط في «محمد رسول الله» لنظمي لوقا، وعبقري التكوين والفعل في «عبقرية محمد» للعقاد. فالسير رؤى كل عصر للرسول. ولا توجد سيرة ثابتة والأخرى متغيرة. كلها رؤى متغيرة. بل إن فن السيرة ذاته قد شخص الرسالة في الرسول، والتبليغ في المبلغ، والنبوة في النبي. وتراكم ذلك عبر التاريخ. ووصل تعظيم الرسول عند الصوفية إلى القول بنظرية «الحقيقة المحمدية» الخالدة الأبدية القديمة. وهي أقرب إلى الشرك. كما وصلت الأدعية والابتهالات النبوية إلى درجة جعل الرسول وسيطاً بين الحق والخلق «أغثنا يا رسول الله»، «أعنا يا رسول الله»، مما كان أحد أسباب ظهور الحركة الوهابية. وقد أثر تشخيص الرسالة في الحياة الاجتماعية والسياسية في حياتنا المعاصرة لدرجة تأليه الزعماء، وتعظيم الرؤساء، وتفخيم الوزراء، وإجلال المدراء لدرجة التقديس. ومن ثم قد يُعاد النظر في فن السيرة بأكمله والعودة من الرسول إلى الرسالة وللقضاء على «عبادة الشخص» في حياتنا المعاصرة.

وفي الفقه أيضا هناك جدل بين الثوابت والمتغيرات. فالفقه القديم ليس من الثوابت بل هو تقنين للشريعة في أحد عصورها الأولى. ونظرا لتوقف الإبداع بعد اكتمال المذاهب الفقهية الأربعة في القرن الثالث وبداية الشروح والمتون والتخريجات عليها ثَبَتَ الفقهُ بثبوت المذاهب وكأن أكثر من أحد عشر قرنا لم تنتج فقها. لقد اكتملت دورة الفقه الأولى لاكتمال بنيته من الواقع والمصالح المرسلة (مالك)، إلى العقل والنظر (أبو حنيفة)، إلى التوسط بينهما (الشافعي)، إلى العودة إلى النص الخام دون تنظير أو تأويل (ابن حنبل). ويمكن للدورة أن تنشأ من جديد في هذا العصر. فقد تغيرت المصالح الآن من المنافع الفردية إلى المصالح العامة دفاعاً عن أراضي الأمة وثرواتها ووحدتها وهويتها وتنميتها، وتحقيقا لمبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية. وهذا يتطلب مالكية جديدة. وتغيرت مناهج الاستدلال من القياس الأرسطي القديم إلى قياسات وجدانية أخرى في الحنفية الجديدة. وتحولت الوسطية إلى أيديولوجية نظم الحكم بعد اتهام المعارضة الإسلامية أو الماركسية أو القومية بالتطرف والعنف مما يتطلب شافعية جديدة.

وأصبح النص الخام عبئاً على الحياة الاجتماعية والسياسية. ووقع في الحرفية والشكلية والصورية عند الجماعات السلفية، مما يتطلب حنبلية جديدة. ولا ثوابت أيضاً في الفقه القديم الذي هو نتاج عصر، والعصور متغيرة. في الفقه القديم الأولوية للعبادات على المعاملات، وفي الفقه الجديد الأولوية للمعاملات على العبادات. فالعبادات قد استقرت. أما المعاملات فهي التي في حاجة إلى فقه جديد، النظم المصرفية والتجارية والزراعية والصناعية والسوق والإنتاج في ظل العولمة والقطب الواحد. وقانون الأحوال الشخصية القديم بدأت الحركات الإصلاحية خاصةً في مصر وتونس بإعادة صياغته طبقا لمتطلبات العصر. ومفاهيم أهل الذمة والجزية في الفقه القديم تحولت في الفقه الجديد إلى مفاهيم الوطن والمواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات. ومواضيع العبيد والغنائم والصيد والذبائح والإماء لم يعد لها وجود في الحياة المعاصرة وأصبحت من المتغيرات. والعلاقات الدولية الآن لم تعد قائمة على الفتح «الإسلام أو الجزية أو القتال» كما كان الحال في عصر انهيار إمبراطوريتي الفرس والروم، ونشأة كتلة تاريخية جديدة من شبه الجزيرة العربية تنتشر شرقا وغربا. وأصبح العصر عصر هيمنة القوى الغربية على المسلمين بالغزو المباشر والاحتلال أو بالتحالف والتبعية. فلا ثوابت في فقه المعاملات.

وفي علاقاتنا بالحضارات المجاورة، من الثوابت أيضا أن الغرب مصدر للعلم، وأن التعلم هو نقل العلم من الغرب إلينا، ممن يعلم إلى من لا يعلم منذ فجر النهضة العربية حتى الآن على مدى أكثر من قرنين من الزمان. لذلك جاءت المشاريع الثقافية الكبرى منذ الطهطاوي ومدرسة الألسن حتى المشروع القومي للترجمة ترجمات الأعمال الكاملة لكبار المؤلفين الغربيين أدباء ونقاد وفلاسفة وعلماء اجتماع واقتصاد وسياسة وتاريخ وقانون، مشروع الألف كتاب الأولى حتى مشروع الألف كتاب الثانية، سواء في الجامعة العربية أو في وزارات الثقافة العربية أو لدى دور النشر الكبرى. ومازالت الترجمة مستمرة، ولم يظهر الإبداع بعد. في حين أن الترجمة الأولى في القرن الثاني الهجري عن اليونان لم تدم أكثر من جيلين، حنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين. بعدها ظهر التأليف عند الكندي أول

الفلاسفة العرب (ت252هـ). ومازال مركب النقص موجوداً في الثقافة العربية المعاصرة تجاه الثقافة الغربية التي ربت لديها مركب العظمة تجاه الثقافات الأخرى، ووحَّدَت بين نفسها والثقافة العالمية. وجعلت نفسها النموذج الأوحد للتحديث. هذا ليس من الثوابت بل من المتغيرات بدليل تعدد الثقافات، وتعدد نماذج التحديث. وليس ثابتا إلا عند التغريبيين. فالثوابت والمتغيرات مشروطة بالطبقة الاجتماعية أو بالموقف الحضاري. وبدلاً من أن يكون الغرب مصدرا للعلم قد يكون موضوعا للعلم. وبدلا من أن يكون الوعي الأوروبي باستمرار ملاحظا، «أنا أفكر» قد يكون موضوعا للملاحظة. وكما أنشأ الغرب الاستشراق، الغرب دارسا واللاغرب مدروساً، ينشأ الاستغراب، الغرب مدروسا وغير الغرب دارسا. حدث ذلك من قبلُ في المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية عندما حول الفلاسفة اليونان والرومان غربا وفارس والهند شرقا إلى موضوعات للدراسة. فنشأ ابن رشد الشارح الأعظم لأرسطو. وكتب مسكويه «الحكمة الخالدة» في فارس. ودوّن البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» في الهند، وكما نشأت محاولات معاصرة من أجل تأسيس علم «الاستغراب» أي الغرب موضوعا للعلم وليس مصدرا للعلم. فلا توجد ثوابت ومتغيرات في حوار الحضارات. ويمكن للغرب أن يكون ناقلا لغيره ومبدعا لذاته. ويمكن لغير الغرب أن يكون مبدعا لذاته وناقلا لغيره. فلا توجد ثقافة واحدة مبدعة إلى الأبد أو ثقافات أخرى ناقلة إلى الأبد.

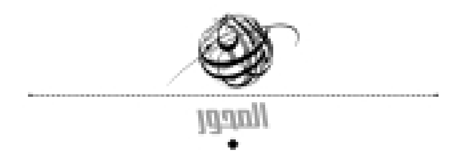
والسؤال الآن: في أي لحظة نحن نعيش، لحظة الميل نحو الثوابت أم نحو المتغيرات؟ من الواضح بسبب الركود الحالي في الفكر الإسلامي وشده نحو الماضي وسيادة التيارات المحافظة كما تمثله الجماعات الإسلامية المعاصرة أننا نعيش في عصر الميل نحو الثوابت على حساب المتغيرات. نعاني من سيطرة القديم على الجديد، والماضي على الحاضر، والنقل على الإبداع، والتقليد على الاجتهاد. فمن الضروري عدل الميزان من الكفة الراجحة إلى الكفة المرجوحة، من الثوابت إلى المتغيرات، ومن القديم إلى الجديد، ومن الماضي إلى الحاضر، ومن النقل إلى الإبداع، ومن التقليد إلى الاجتهاد، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النص إلى الواقع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النقل إلى العقل. وهو ما يحاول

مشروع «التراث والتجديد» القيام به منذ نصف قرن. لذلك بحث إقبال عن مبدأ الحركة في الإسلام في التجربة الصوفية وفي الاجتهاد من أجل التحول من الثوابت إلى المتغيرات. في حين أن الغرب يعيش لحظة تغليب المتغيرات على الثوابت، والحاضر على الماضي، والجديد على القديم، والعقل على النقل. فكلتا الثقافتين الإسلامية والغربية في أزمة. وكلتاهما يعيشان لحظة فارقة ولكن في اتجاهين مختلفين متضادين.

ولا توجد حالة مثالية متعادلة في جدل الثوابت والمتغيرات. فالعصر بطبيعته جانح يميل إلى أحد الكفّتين. ومهمة المجتهد عدل الميزان إلى الكفّة الأخرى. الثابت الوحيد هو جدل الثوابت والمتغيرات. وهو جدل أبدي لا ينحاز نحو الثوابت أو نحو المتغيرات.

* * *





الهوية الثقافية
بين الثوابت والمتغيرات

رضوان السيد(*)

1

يشغل موضوع الهويات الخاصة والخصوصيات عالَم الدول والأفكار والسياسات والجهات الأمنية منذ الخمسينات من القرن العشرين. وقتَها كانت الأمورُ قد استقرَّتْ على مقولة التفوق والسَّواد للحضارة الغربية، وانحسم تدريجياً التجاذُبُ حول القيادة في صَون الحضارة الزاهرة تلك لصالح الولايات المتحدة بعد أوروبا بسبب القدرة والنجاح اللذين أظهرتْهما في الحربين العالميتين الأولى والثانية، وظهور الأرجحية الأميركية تجاه أوروبا، كما تُجاه بلدان آسيا وإفريقيا في أعقاب الحرب الثانية.

أمّا الأُصولُ الثقافيةُ والسياسيةُ لتلك الحالة العامة أو السائدة فتعودُ قروناً إلى الوراء، إلى عصر الكشوف الجغرافية، حين جرى تسويغُ الموقف من الهنود الحمر والهنود السُّمْر والناس الصُّفْر بأنهم بدائيون، وبأنّ المُراد تحضيرُهُم أو دَفْعُهُم لاعتناق المسيحية، الدين الصحيح والراقي لتلك الحضارة البازغة. وقد استجدَّت في القرنين السابع عشر والثامن عشر مشكلةٌ شغلَتْ الأوروبيين طويلاً، وربما ما تزالُ تشغلُهُمْ حتى اليوم؛ إذ حدث تطوران؛ **الأول:** انقسام الكنيسة المسيحية

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان ومستشار تحرير مجلة التسامح .

الغربية إلى قسمين رئيسيين: كاثوليك وبروتستانت؛ **والثاني:** العلمنة التي صارت تياراً ثقافياً وسياسياً عريضاً يتمرد على الدين تارةً باسم النوازع الفردية، وطوراً باسم العلم والتنوير. وقد أربك ذلك الإمبريالية الأوروبية حوالي القرن في إعادة تحديد «رسالتها» تجاه العوالم غير الأوروبية، بين المسيحية والحضارة، أو الحضارة والمسيحية أو الاكتفاء بالحضارة . ومع أنّ الآَباء المؤسّسين في أميركا عرفوا المشكلات الأوروبية بعُمق، وأحسّوا بصراع الروح والفكر والسياسات؛ فإنّ النزاع مع الدين ما تجلّى في دستور الدولة أو تنظيماتها كما حدث في فرنسا. بل ظلّت التجربة الأميركية أدنى إلى التجربة الفرنسية في فهم علاقة الجمهور بالشأن العامّ، وأدنى إلى التجربة البريطانية في علاقة الدين بالدولة. وبذلك تَنَاغَم في فهم الولايات المتحدة للرسالة تُجاه العالم الجانبان الثقافي/ الديني، والسياسي/ الدولتي (انظر كتاب طارق متري «مدينة على جبل»)، أي أنّ المسيحية البروتستانتية الأميركية، والتي أتت إلينا في المشرق حوالي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، حملت لواءَ الحداثة السياسية، سواء لجهة إقامة الدولة القومية أو الوطنية، أو لجهة الديمقراطية المباشرة أُسلوباً في إدارة الشأن العامّ في المجتمعات التعددية. وهكذا فقد كان المبشّر الأميركي في لبنان وفلسطين مَثَلاً يأتي فيُنشئ مدرسةً أو جامعةً أو مستشفى أو مركزاً للتدريب المهني ، ولا يدعو للمسيحية مباشرةً مثل اليسوعي، بل يغلِّفُها بالحداثتين الثقافية والسياسية؛ فضلاً عن تبيئة الحداثتين بالمؤسسات التي يُنشئُها.

إنّ الذي أقصِدُهُ من وراء هذا الاستطراد أنّ الفتح السياسيَّ الأميركيَّ لعوالم آسيا وإفريقيا بعد الحرب الثانية؛ تحقّق بعد أن كانت العولمةُ الغربيةُ ذاتُها قد تحقّقتْ بالقوة على أيدي المستعمرين الذين كان البريطانيون والفرنسيون أبرزَهم (انظر كتاب جيرار لكلرك«العولمة الثقافية»)، ثم أتى الأميركيون لتثبيت ذلك بالحُسْنى وبالإغراءات الأصلية للرسالة، والتي بمقتضاها حملت البروتستانتية الأميركية- كما سبق القول- الحداثة الثقافية والسياسية عنواناً لها أو شِعاراً. كانت الحضارةُ الغربيةُ إذن هي العامّ، أمّا الخاصّ أوالخصوصيات أو الهويات الخاصة فقد كانت لدى الأميركيين بعد الحرب الثانية على ثلاثة أنواع: **النوع الأول:** الخصوصية أو

الخصوصيات الأوروبية، وهذا النوع اعتبرته الولايات المتحدة بمثابة الأخ الأصغر أو الفرع الذي لا حرَجَ فيه ثقافيّاً أو دينيّاً؛ وإنما المشكلة في بعض السياسات لدى الأوروبيين، والمتخلفة من أزمنة الاستعمار والإمبريالية. وهذه يمكن تجاوُزُها أيضاً بدعم الديمقراطية في القارة القديمة، إذ هي التي تصحِّح المسار، وتتماهى مع الولايات المتحدة في حلف الأطلسي وفي غير حلف الأطلسي.

أما النوعُ الثاني من الخصوصيات؛ فهي الخصوصياتُ المُعادية للحضارة الغربية في الأمرين: القيم الأخلاقية والثقافية، وقيم الحداثة الثقافية؛ ورمزُها يومَها الاتحاد السوفياتي وحلفاؤه في حلف وارسو والصين. وقد شنّت الولايات المتحدةُ وحلفاؤها على هذه «الهوية المصطَنَعة» حربين لاهوادة فيهما: حرباً ثقافية، وأُخرى سياسية وأمنية. وقد عُرفَ هذان النزاعان بالحرب الباردة، واللذان انتهيا بسقوط الاتحاد السوفياتي عام 1990م.

أما النوعُ الثالثُ من أنواع الخصوصيات أو الهويات فيتمثل في الهويات المحلية والإقليمية الدينية والإثنية واللغَوية في آسيا وإفريقيا.وقد كانت الولاياتُ المتحدةُ ترى لنفسها التزاماً مزدوجاً إزاءَها: تخليصَها من الاستعمار، وتحقيق الحداثة السياسية بإنشاء الدولة الوطنية، ونشر الديمقراطية في أرجائها. وقد وفّت إلى حدٍّ ما بالقسم الأول؛ لكنها ما وفّت بالقسم الثاني؛ لأنّ الخصوصية الثانية شغلتْها عمّا سواها: الصراع مع الاتحاد السوفياتي- وبخاصةٍ أنّ الأيديولوجيا الاشتراكية قد اجتذبت كثيرين في عالم التحرر من الاستعمار- ثم إنّ الولايات المتحدة ارتأت استخدام هويات النوع الثالث، أي الهويات الثقافية والدينية ضدّ خصمِها الرئيس هذا بوسائل مباشرة وغير مباشرة.



تنبَّه الإحيائيون الإسلاميون (وأنا أقصدُ بهم هنا بالتحديد أبا الحسن الندوي، وأبا الأعلى المودودي، وسيد قطب) مبكّراً إلى خطَر «الرسالة» الأميركية وخطورتها من وجهة نظرهم على الهوية الإسلامية. ما كانوا خائفين من استمرار نفوذ الأوروبيين المستعمرين الذين انكسف نجمهم في الصراع العالمي الكبير؛ بل خافوا من الجاذبية الأميركية الجديدة. الندوي ثم المودودي ركّزا على إذابة أميركا

للخصوصيات والهويات ببريقها الوهّاج . وسيد قُطب في مقالاته عن الولايات المتحدة، وبعد ذلك ، أبرز المعالمَ الأساسية للثقافة والمجتمع في أميركا، والتي لا تختلفُ في وحشيتها وماديتها عمّا عرفه المسلمون في الحضارة الأوروبية الاستعمارية. فالأرضُ الجديدةُ، تتميز في نظر الإحيائيين الإسلاميين الكبار باستثارة الغرائز والحريات المنفلتة من عقالِها. ومشكلةُ المسلمين أنّ الاستعمار الأوروبي استخدم العنف العسكري والثقافي والسياسي لإزالة هويتهم أو إضعافِها فلم يستطع ذلك ؛وإن يكن قد ترك آثاراً غائرة. والآن تأتي الولاياتُ المتحدةُ لتحقق بالإغراء ما عَجز الآخرون عن تحقيقه بالقوة. ولذلك فالحذَرُ ينبغي أن يكونَ أشدَّ وأكبر.

أما تيارُ الإحياء الإسلامي الذي سيطر على الساحتين العربية والإسلامية في العَقدين الأخيرين، فهو في الأصل أحد تيارات العداء للاستعمار في آسيا وإفريقيا، إلى جانب التيار القومي، والمجموعات والميول المحلية. وله نظائرُ في القارتين وفي أميركا اللاتينية منذ مطالع القرن العشرين. وإنما اختلفت المصائر لاختلاف الأصول التاريخية والبيئات والظروف والتطورات. وقد يكونُ من المفيد في سياقاتٍ أخرى إجراء دراساتٍ مقارنة بين تيارات الإحياء القومي والديني فيما عُرف إبّان الحرب الباردة ببلدان العالم الثالث. بيد أنّ الذي يُهمُّنا هنا هو تيارُ الإحياء الإسلامي أو الهوية الإسلامية. بدأت معالمُ هذا التيار بالظهور في حقبة ما بين الحربين، وفي سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي في مواجهة ثلاث ظواهر: مشكلات التحرر من الاستعمار، ومن ضمنها المسألةُ الثقافية/ الدينية، والمشكلات المتعلقة بقيام الدولة الوطنية أو الحديثة، والمشكلات الناجمة عن إعادة التفكير بالإسلام ومصائره. في المجال الأول ، مجال التحرر من الاستعمار أو مقاومة الاستعمار، ظهرت اتجاهاتٌ متعددةٌ لتحقيق ذلك، وكان من بينها أولئك الذين فكروا على طريقة رؤى رجالات التنظيمات العثمانية، أي التطوير من ضمن الاستمرارية. بينما كان هناك الثوريون الذين فكّروا وعملوا بطريقة زعيم السَّنوسية أحمد الشريف، أي الكفاح المسلَّح لحين التحرر الكامل، أو بالطريقة الخلدونية لعبد العزيز آل سعود: العصبية التي تحمل دعوةً دينيةً وتمدُّ سيطرتَها بالتدريج على

ما حولها بالفتح وبالاستيعاب دونما تجاهُلٍ للأوضاع الاستعمارية. وقد كان الوعي العامُّ مؤيّداً للحلَّين السَّنوسي والسعودي؛ غير أنّ الطريقة التي حقّقت أكثر النتائج ظهوراً كانت الطريقة الأولى، التي بدا أنها تتعاونُ مع المستعمرين بشكلٍ ما، وقد أنتج ذلك حالةً من القلق ذي الأبعاد الدينية بعد أن انتهت سنوسيةُ مصطفى كمال (أتاتورك) إلى عكسِها، أي إلغاء السلطنة ثم الخلافة العثمانية، وإقامة دولة علمانية بالكامل. ونتيجةً لانقسامات الوعي هذه ظهرت إشكالياتُ الدولة الوطنية التي بدأت بالتبلْوُر في حقبة ما بين الحربين، والتي أحاطها وعي المسلمين بالكثير من الشكوك؛ لأنها بدت معاديةً للإسلام، أو أنها مُحايدةٌ إزاءه. ثم إنّ النُّخَب الحاملة لمشروع الدولة الوطنية، ذات الشعبية الكبيرة في البداية، كانت فئاتٍ مدينيةً بشكلٍ ما، وما استطاع الريفيون المُقبلون على المُدُن الالتحاق بها، ولا هي استطاعت استيعابهُم وسط مُشكلاتها الكبيرة. وهكذا تجلَّى النوعُ الثالثُ من المشكلات والمتعلّق بالهوية الثقافية، أي بالإسلام- وما اقتصر ذلك على بعض البلدان العربية؛ بل ظهر أيضاً في إندونيسيا والهند وآسيا الوسطى. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر تبلور في مجال التفكير الإسلامي تياران: التيار التقليدي، إذا صحَّ التعبير، وهو يتكون من رجالات المذاهب الفقهية، والمعاهد العريقة، والطُّرق الصوفية. وهؤلاء ساروا بطريقةٍ أو بأخرى وراء مشروع التنظيمات، عن تبعيةٍ وليس عن اقتناع؛ لأنّ الدولة الجديدة سلبتهم استقلاليتهم بالاستيلاء على الأوقاف، وسلبتهم أكثر صلاحياتهم الرئيسة في الاشتراع والتعليم. أما التيارُ الآخَرُ -وهو الذي سمَّى نفسَهُ إصلاحياً- فقد تبنّى مشروعَ دولة التنظيمات عن وعي، ثم استجدَّ لديه اهتمامٌ بالإصلاح الديني، أي تجديد المشروع الإسلامي بالتساوق مع مشروع تجديد الدولة والشأن العامّ. ولذلك ففي حين ظلَّ التيار التقليديُّ يسعى إلى التشبث ببقايا الاستقلالية عن الدولة وعن التفكير في الشأن العام، ويطيع السلطات دون أن ينضويَ تحت لوائها بالكامل؛ فإنّ الإصلاحيَّ اعتبر نفسه شريكاً في العملية الجديدة على كل المستويات.

ولذلك فقد وجد الوعيُ المستجدّ القلِقُ نفسَهُ في غُربةٍ قاتلةٍ عن الوقائع الجديدة: الدولة الوطنية التي يبدو أنها سائرةٌ في ركاب التحديث، والتقليد الديني

الذي يبدو عاجزاً عن مُساوقة التطورات، والإصلاح الديني الذي يبدو سائراً في ركاب الحداثة الاستعمارية. ومن هنا فقد حدثت أزمةٌ في وعي كثيرٍ من الشبان المتدينين الذين نبذوا التقليد العاجز، وتشككوا في الإصلاحيين الذين اعتبروهم متغربين، وانصرفوا إلى أمرين: نقد الحداثة الغربية ومن بينها الدولة الوطنية؛ وبخاصةٍ أنّ الحركة الوطنية وقتَها انفصلت تدريجياً عن رجالات الإصلاح الإسلامي، لاستقلال المجال السياسي الجديد، وفي المشرق العربي قبل المغرب العربي. والأمر الثاني : بناء وتنظيم النموذج الإسلامي، من طريق الجمعيات، التي اهتمت بالمسائل التربوية فالعَقَدية أو العَقَدية فالتربوية. وفي الأربعينات من القرن العشرين كانت الإحيائية الإسلامية قد تبلورت في تيارين: الإحيائيين الأُصوليين، والإحيائيين السَّلَفيين. الأُصوليون أعطوا الأَولوية للمسائل الثقافية والرمزية والتنظيمية، والسلفيون اهتمُّوا أو أعطوا الأولوية للمسائل العَقَدية والشعائرية. وفي حين تأخر السلفيون في الاهتمام بالشأن العامّ، وانصبَّ تركيزُهُم على الطهورية الفردية والشعائرية بحكم البيئات التي ظهروا وازدهروا فيها – انصرف الأصوليون لبناء المنظمات الجماهيرية، وتبنَّوا اتجاهاً راديكالياً في حلّ المسألة الوطنية، أي أنهم اتجهوا إلى التصادم مع الدولة الوطنية بشكلٍ مباشر. وهناك لحظتان أساسيتان شكّلتا نقطةً فاصلةً أو لحظة افتراقٍ لدى الإحيائيين الأصوليين بالذات، وفي العالم العربي، والعالم الإسلامي: قيام دولة باكستان عام 1947م بالنسبة للإسلام الهندي والآسيوي، وضياع فلسطين عام 1948م ومقتل حسن البنا عام 1949م بالنسبة للأصوليين العرب. آباءُ فكرة باكستان إحيائيون مسلمون أيضاً، لكنهم وتحت تأثير أجواء الثقافة السياسية البريطانية، نظروا إلى انفصال باكستان عن بقية أجزاء الهند، بوصفه تحويلاً للإسلام إلى ما يشبهُ الهوية القومية، شأن كلّ الأقليات. وهكذا فَهمٌ أدنى للإحيائيين القوميين منهم للإحيائيين الدينيين أو الإسلاميين. وما قبل ذلك الندوي والمودودي وآخرون من الإحيائيين الأصوليين، الذين رأوا أنّ الكيان المنفصل ليس كافياً لإقامة دولةٍ إسلامية؛ بل لا بُدَّ من دستورٍ أساسُهُ الشريعة الإسلامية، لكي تكونَ الدولةُ إسلامية. أما الإسلاميون العربُ فقد رأَوا في ضياع فلسطين ثم في مقتل زعيمهم دليلين آخَرين

على المؤامرة الكبرى على الإسلام، والتي لا بُدَّ من مواجهتها بإقامة الدولة الإسلامية التي تطبِّق الشريعة . وفي الحالتين ازداد تأزُّمُ الوعي لدى تلك النُّخَب، وحدث الصراع بين الإحيائيين الإسلاميين، والإحيائيين القوميين، والذي استمرت وقائعُهُ وأحداثُهُ حتى السبعينات من القرن العشرين. وتأخر الصراعُ بين الطرفين في المغرب العربي وفي إندونيسيا حتى النصف الثاني من الستينات لاختلاف المشكلات، ولأنّ النُّخَب الوطنية والإسلامية ظلّت تعملُ معاً في مواجهة الاستعمار.



تجوَّل الكاتب الترينيدادي ذو الأصل الهندي «س.نايبول»، الحاصل على جائزة نوبل للآداب عام 1998م في بلدان شرق وجنوب شرق آسيا بين العامين 1979و1981م، ثم أصدر كتابَهُ المعروف: « بين المؤمنين» أو «في مجتمعات المؤمنين» - وفيه استظهر وجودَ اهتمام كبير لدى المسلمين بخصوصيتهم بشكل ظُهوري مُبالَغ فيه. ومع علمه بأنّ تلك المجتمعات تعددية ومختلطة منذ القديم، رأى أنّ المسلمين على الخصوص مهتمون أكثر من الصينيين والهندوس مَثلاً بهويتهم الدينية والثقافية الخاصة حتى في المجتمعات التي يشكّلون فيها أكثرية. وقد رأى أنّ ذلك يعود إلى أنَّ الإسلامَ بطبيعته - فيما يبدو- دينٌ شعائريٌّ متشدّد يقول بالانفصال والتغاير أو المُغايرة القوية بين المؤمنين وغيرهم؛ حتى أولئك الذين يعترفُ بهم القرآن ويسميهم أهلَ الكتاب؛ ثم تسَاءل عن حقيقة هذه الخصوصية التي يُصرُّ عليها المسلمون من سائق التاكسي وإلى الأستاذ في الجامعة؟! وفي العام 1990م قرأتُ مقالةً لنايبول نفسه يعلّق فيها على قضية سلمان رشدي والفتوى الصادرة عن الخميني عام 1987م بقتله. وقبل أسبوعين عاد نايبول فعلّق تعليقاً مشابهاً على هياج المسلمين إزاء قضية الرسوم الدنماركية المُسيئة للنبي ﷺ.

فيما بين العامين 1947 و1981م صارت الإحيائيةُ الإسلامية اتجاهاً جماهيريّاً واسعاً وغلاّباً، وما عادت أزمةً في وعي النُخَب المتدينة وحسْب. وقد أطلق الإسلاميون على هذه الموجة اسم: الصحوة الإسلامية؛ بينما درسها برنارد لويس

تحت عنوان: عودة الإسلام. وليس من السهل في هذه العُجالة تقديم استعراضٍ واسعٍ لظواهر الصحوة ومظاهرها، وعلائقها بفكر الهوية والخصوصية وممارساتهما. لكنْ يمكن إيجازُمستجداتهاوأفكارها الرئيسة في نقاطٍ موجزة:

أولاً : يعتبر الوعي الإسلامي العامُّ أنّ الدينَ في خَطَر، ولذلك لا بد من مواجهة هذا الخَطَر من طريق الالتزام الشخصي أو الفردي ، ومن طريق الالتزامات والمظاهر العامة.

ثانياً: التأصيل هو المنهج العامُّ للالتزام لدى العامة ولدى المتخصّصين ، وهو يقومُ عموماً على التمسك بالكتاب والسنة. وهذا يعني لدى العامة التمسُّكَ بالمظاهر والشعائر الإسلامية. ولدى المتخصّصين الاحتكام في الحياتين الشخصية والعامة للقرآن والسنة، دونما اعتبارٍ كبيرٍ للتجربة التاريخية التي لهم عليها مآخذ كثيرة أهمُّها التقليد وعصور الانحطاط والافتراق عن الإسلام الصحيح.

ثالثاً: تقوم الشرعية الكاملةُ لدى الإسلاميين على الاقتران الوثيق بين العقيدة والشريعة وبين الدين والدولة. و هكذا فإنه في وعي المعتدلين منهم أو أتباع التيار الرئيس : هناك منهجٌ إسلاميٌّ كاملٌ في شتى مناحي الحياة العقلية والشعورية والمادية. ومن جوانب هذه المنهج ضرورةُ أن يكونَ النظامُ السياسيُّ أداةً بيد الدين من أجل اكتمال تطبيق المنهج.

رابعاً: يتساوى في اعتبار هذه الأُسُس الإحيائيون السنة والإحيائيون الشيعة. بيد أنَّ السنة يركّزون على الشريعة، بينما يشخصنُها الشيعةُ في الولي الفقيه . لكنّ هناك فرقاً آخر يتمثل في مصائر المرجعية الدينية أوالمؤسسة الدينية التقليدية لدى كلٍ من السنة والشيعة. المراجع الشيعةُ الكبار انضموا في أكثرهم إلى الإحيائية الشيعية وقادُوها ؛ ولذلك هناك نوعٌ من الاستمرارية ما توافرَ لدى السنة. فالمرجعيةُ السنية المذهبية تحطمت لعدة أسباب : أنها في الأصل ضعيفة، وأن الإصلاحيين صارعوها طويلاً وحلّوا محلّها في كثيرٍ من المؤسسات، وأنَّ الدولة الوطنية استتبعتها أو ألغتها فسهل على الإحيائيين الحلولُ محلَّها أو محاولةُ ذلك.

خامساً: فكرُ الهوية والخصوصية هذا فكرٌ عقديٌ ، أي أنه يهتم كثيراً بالرموز ولا يستطيع الاستغناء عنها . ثم إنه لا يقبلُ التسويات وأنصاف الحلول؛ ولذلك ليس هناك في الحقيقة تفرقةٌ بين معتدلٍ ومتطرف؛ بل بين عقديٌ عنيف وآخَر غير عنيف. والإسلامُ السياسيُّ هو التيارُ الرئيس غيرُ العنيف، أي الذي يقولُ بالدولة الإسلامية التي تطبّق الشريعة من طريق الوسائل غير الدموية. ولا مانعَ لدى غير العنيفين من أهل الإسلام السياسي تسمية ذلك ديمقراطية أو ديمقراطية إسلامية أو شورى. لكنّ الانتخاب والاقتراع يظلان واجباً شرعيّاً أو تكليفاً شرعيّاً.

* * *

ولنعُد إلى سؤال نايبول : هل هناك «خصوصيةٌ» إسلامية؟ الجواب : «نعم ولا». «لا» ؛ لأنّ هذه الظواهرَ والمقولات حديثةٌ كلُّها . فأكثرُ الإحيائيات الإسلامية القديمة صوفية أو روحية، وحركة ابن تيمية السلفية تكادُ تكونُ خاصة، ولا تمثّل تياراً جماهيرياً.ودعوات العودة إلى سيرة السلف الصالح كانت في الأغلب الأعمّ دعوات فقهاء معارضين، شأنهم في ذلك شأن دعاة الشورى من المعارضين السياسيين. وكانت هناك مقولاتٌ ثابتةٌ تربطُ العملَ بالإيمان؛ لكنها لا تكفّرُ تاركَ العمل ولا تُخرجُهُ من الجماعة. وكانت العلاقةُ بين الدين والدولة مُشكلةً ؛ لكنّ الإمامة كانت اجتهاديةً وليست من العقديات أو التعبديات؛ بينما هي في فكر الهوية الإسلامية المعاصرة عَقَدية أو أنها جزءٌ من هوية المسلم أو اعتقاده.

وهناك إجابةٌ ممكنةٌ «بنعم»، أي أنّ الخصوصية الإسلامية موجودة ، مقارنةً بالأديان والمذاهب الأُخرى. فهي الإحيائيةُ الوحيدةُ في العالم التي يقولُ تيارُها الرئيسي بالدولة الدينية؛ رغم وجود اجتهاداتٍ أُخرى.

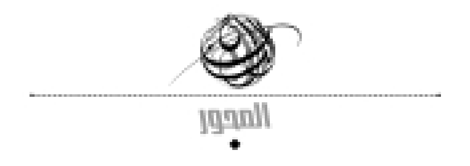
وقد سبق القولُ بأن الإحيائيات القومية والدينية موجودةٌ في كلّ الثقافات الحديثة والمعاصرة ؛ فلماذا حدث الصدامُ بين الإحيائية الإسلامية والعالم، دون الإحيائيات الأُخرى؟! الذي أراه أنّ ذلك حدث لثلاثة أسباب: التجربة السياسية العربية والإسلامية في العالم المُعاصر، والأوضاع الجيواستراتيجية، والرسالية القوية والغازية للبروتستانتية الأميركية . فالدولةُ الوطنيةُ العربيةُ ما استطاعت تحقيق

الهدفين اللذين أُنشئت من أجلهما الكيانات: صون المصالح الوطنية الكبرى، وتحسين شروط حياة الناس بطريقةٍ محسوسة. والسببُ الثاني: الوضع الاستراتيجي المهمّ للعالم الإسلامي والمنطقة العربية، الغنية بالثروات البترولية الكبيرة، وبالممرات الاستراتيجية الهائلة الأهمية. و السببُ الثالث: انضمامُ الإحيائية البروتستانتية الجديدة إلى المعنى الآخَر للرسالية الأميركية؛ بحيث تصادمت الأصوليتان.

وأخيراً: ما علاقةُ الخصوصية بالتبعية؟ لا علاقة بينهما أصلاً. لكنّ التبعية المفرطة يمكن أن تُسهم في دفع المستتبعين باتجاه خصوصيةٍ متمردة. بيد أنّ عقدية الهوية لدى العرب والمسلمين، ما كان يمكن أن تتحول إلى تيارٍ زاخرٍ لولا الأسبابُ الثلاثة السالفةُ الذكر: التجربة السياسية المؤسية، والوضع الاستراتيجي للعالمين العربي والإسلامي، وتعمْلُقُ الإحيائية البروتستانتية الغازية.

* * *





الحداثة والتقاليد المبتدعة :
رؤية لقضايا الثبات والتغير وإعادة التشكل

سماح أحمد فريد(*)

لعل المحافظة على التقاليد وصيانتها من العبث تعدّ إحدى المشكلات التي تواجه كافة المجتمعات في تطورها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي ، فكل جيل يعمل على نقل ما تعلمه من تراث الأسلاف إلى الجيل التالي، فإذا ما حاول أحد الخروج عن دائرة التقاليد الموروثة فإنه يتهم بالمروق والعصيان والكفر بتراث الأجداد، وبهذا المعنى أصبحت التقاليد الموروثة تمثل قيداً على حريات الأفراد وإبداعاتهم الفكرية، وهو الصراع الذي أخذ عنوان الصراع بين الأصالة والمعاصرة قضية أساسية. ففي ظل التحولات الثقافية الواسعة التي تميز عصر الثقافة العالمية تواجه الثقافة الشعبية تحديات خطيرة ، وتحولت نظم اجتماعية واقتصادية لتكتسب سمات تُميِّز نظم الغرب ، كما طرأت تبدلات واضحة على إبداع وتذوق الآداب والفنون في تلك المجتمعات. وبناء على ماسبق تبرز الحاجة إلى إعادة قراءة قضايا الحداثة ، وكذلك إعادة قراءة بعض قضايا التراث والتفرقة بينه وبين التقاليد الموروثة لإبراز الجوانب المضيئة به ومعالجته بفكر متفتح ومفتوح وكذلك متوائم مع متطلبات العصر في مجتمعاتنا العربية.

* باحثة وأكاديمية من مصر .

1

لم يختلف علماء الأنثروبولوجيا حول مصطلح من المصطلحات قدر اختلافهم حول مفهوم الحداثة وعلاقته بمفهوم التراث ، حيث تضاربت وجهات النظر والمنطلقات النظرية والخلفيات الأيديولوجية التي تم تحليل المفهوم في ضوئها. وفي إطار ذلك اضطلع علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في الفترة الأخيرة بمحاولة الإجابة عن بعض التساؤلات كالتساؤل عن آليات الحداثة وعن الأسباب الرئيسة التي تدعو إلى القول: بأن الحداثة هي الطريق الموصل للعالمية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، فضلا عن التساؤل عن إمكانية احتفاظ المجتمعات المحلية بهويتها وذاتيتها الثقافية وتراثها الديني كنظمٍ ثقافية في ظل محاولات الهيمنة وفرض السيطرة الثقافية والاجتماعية التي تمارسها المجتمعات المتقدمة على بعض دول العالم الثالث . وثمة بعض المحاولات المعاصرة التي ناقشت تأثيرات ثقافة التحديث على الثقافات الموروثة لبعض المجتمعات والتي قد تتضمن ليس فقط تغيير بعض العناصر الثقافية أو تحويلها لعناصر تستمد قيمها من ثقافة التحديث ، وإنما أيضا تحويرها وإعادة إنتاجها من جديد كي تتماشى مع ثقافة التحديث ، وما يعنيه ذلك من تشويه لبعض التقاليد الموروثة في الملامح العامة أو في الأدوار المنوطة بها .

وقد طوَّر «بيار بورديو» PIEERE BOURDIE[1] هذه التحليلات في معرض نظريته عن صناعة الثقافة ، فقد اعتمد على ربط أفكاره النظرية بالأبحاث الأمبريقية التي تستمد وجودها من الحياة اليومية ، وتصنف أعمال بورديو من جانب علماء الاجتماع ضمن فرع علم الاجتماع الثقافي، أو كنظرية متخصصة في الممارسات الثقافية نظراً لما انطوت عليه من قضايا متشابكة تتصل بثقافة المجتمعات، وكيفية استخدامها لتبرير بعض الأوضاع داخل المجتمعات الرأسمالية .ومفتاح النظرية الثقافية عند بورديو هو مصطلح الـ HABITUS أي العادة أو الاعتياد على فعل شيء ما ، ويقصد بها مجموعة الأبنية المنتظمة من العادات التي تساعد على خلق وسائل وأدوات متجددة تساعد الأفراد الفاعلين على القيام بممارستهم الثقافية المختلفة لتحقيق بعض الوظائف التقليدية ، وقد يحدث في هذه الحالة أن تنشأ

حالة من التكيف الثقافي بين الوظائف القديمة للعادات وبعض العناصر الجديدة الداخلة على العادة دون إخلال بالـ Habitus . ويرتبط بهذا المفهوم مفهوم آخر وهو الاستدماج أو التطبيع الاجتماعي لعادات الإنسان التي يقوم بممارستها في حياته اليومية ، وتتيح له التصرف سواء عن وعي أو دون وعي ، ومن ثم فإن الـ HABITUS يتكون من خلال الاستدماج الجمعي للمعايير والتعبيرات الرمزية الخاصة بكل فئة أو طبقة أو جماعة اجتماعية ، ويقوم مثل هذا الاعتياد على نقل هذه الممارسات إلى الأجيال اللاحقة[2]. وينتقل بورديو بعد ذلك لطرح مفهومين كانا لهما الصدارة في نظريته هما مفهوم المجالField ومفهوم الممارسة Practice ، ويشرح ذلك بقوله: إن هناك العديد من المجالات المفضلة لدى الناس والتي تعبر عن وجود اختلافات وفروق في وظائف الممارسات وكذلك ملامحها العامة ، ويمكن ملاحظة ذلك بصورة أدق داخل الأعمال الفنية ؛ لذا فقد تتنوع الممارسات الثقافية وفقا للفروق الفردية بين الأفراد مما قد يسهل حدوث مرونة في أثناء القيام بالممارسة ذاتها. ويجدر التأكيد هنا على أن الممارسة لا تنحصر في نشاط بعينه فقد تكون حِرَفية أو فنية أو رياضية أو غير ذلك ، ويعد هذا المفهوم جوهرياً في أثناء تفسير عمليات التغير الثقافي داخل المجتمعات الرأسمالية[3].

وجدير بالذكر أن تحليلات بورديو للممارسات الرمزية جاءت متوافقة مع تحليلاته عن تغير الثقافة بما تشمل من معتقدات وعادات وممارسات، وبصفة خاصة تلك الممارسات التقليدية، ففي ظل اقتصاد السوق وهيمنة ثقافة الحداثة الذي يشهده العالم الحديث وسيادة معاييرها على كافة العلاقات الاجتماعية ، بدأت تندثر بعض القيم التقليدية أوالتراثية التي كانت تحبذ فعل العطاء المجاني والتضامن الاجتماعي والتكافل الاجتماعي ، وحلت محلها قيم أخرى تعظم المنفعة والأنانية والمصلحة المادية لتعبر عن أخلاق السوق والقيم المادية التي تتنافى بطبيعة الحال مع أخلاق النية الصافية حتى أصبحنا نعيش في جزيرة من المصالح ، وصارت أحاديث الناس وسمرهم في المجالس هو التفاخر والمباهاة بما يمتلكونه وما يجودون به ، فضلا عن تداخل سمة الازدواجية مع السمات السابقة وسيطرتها على عقول الأفراد بين الحقيقة الذاتية والحقيقة الواقعية لعلاقة الأفراد بعضهم ببعض [4].

وقد استخدم بورديو هذه المفاهيم في معرض تناوله لميكانيزمات ابتداع التقاليد أو إعادة تشكلها محاولا ربطها بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية في العالم الحديث ، ففي ظل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية المصاحبة لتطور نظم الرأسمالية العالمية انطوت الممارسات التراثية على عدة أبعاد تعكس الملامح المميزة للثقافة في المجتمعات الرأسمالية ، فضلا عن تغير السلوك الاجتماعي المصاحب للممارسة ذاتها.وبناء على هذا الطرح النظري فإن كافة الممارسات الثقافية والتراثية تتحدد وفقاً للطبقة الاجتماعية المسيطرة في المجتمع ؛ لذا تعد نظرية بورديو واحدة من أهم إعادة إنتاج الطبقة من خلال الرأسمالية الثقافية والرمزية[5] .

كما يعد تيودور أدورنو ODORNO واحداً من الذين اهتموا بالتغير الثقافي في ظل المجتمعات الرأسمالية ، وقد استخدم أدورنو مفهوم صناعة الثقافة، وكذلك مفهوم إعادة الإنتاج الثقافي ليوضح الدور الذي تلعبه الممارسات والنظم الثقافية المختلفة في تأمين السيادة الاقتصادية والسياسة للرأسمالية الحديثة ، فمن خلال عمليات صناعة الثقافة تسيطر قيم إعادة الإنتاج في المجتمعات الرأسمالية على المنتجات الثقافية ، ولا يقتصر الأمر هنا على السيطرة فحسب بل يمتد ليشمل عمليات تغيير وتحوير من المنتجات الثقافية وإعادة تنظيمه من جديد كي يتلاءم مع القيم النفعية للسوق . وقد تناول «أدورنو» هنا إشكالية تغير صناعة الموسيقى بوصفها أحد الأشكال الثقافية ، وخلص منها إلى بعض النتائج التي استطاع أن يعممها على الكثير من المنتجات الثقافية الأخرى ولا سيما الفنية منها ، فقد فرق بين كلٍّ من الموسيقى التقليدية أو التراثية والموسيقى الحديثة ، فالموسيقى التقليدية تقوم على محورين أساسيين هما التأسيس الفردي والتأسيس المتوارث، كما أنها تتطلب الاهتمام بتفاصيل العمل الفني ككل ووظيفة كل قطعة موسيقية داخل الكل . ويتمثل التأسيس الفردي هنا في اعتقاد الفرد أنه يسمع شيئاً جديداً ومختلفاً ، فضلا عن وعيه بشكل مختلف عن وعي الآخر مما يعطي للقطعة الفنية جمالها الفردي الخلاق. وفي مقابل ذلك ظهر اتجاه آخر يدعو إلى استخدام الآلات والتقنية الحديثة في مجال الموسيقى الأمر الذي أدى إلى وجود أعمال

موسيقية حديثة مأخوذة من بعض القطع التقليدية بشكل متناثر يفتقد من المعنى والوظيفة ، ويهتم فقط بكيفية استخدام التكنولوجيا المتطورة دون الاهتمام بالحس الجمالي والذوقي للقطع الموسيقية التقليدية[6].

ويعزز «أدورونو» مقولاته بتحليل ما أسماه بالطابع المزدوج للممارسات التراثية كالفنون التراثية على سبيل المثال ، أو الوظيفة المزدوجة للأشكال الفنية التقليدية، فقد نظر إلى منتجات الصناعة الثقافية بما يندرج تحتها من أشكال فنية على أنها انعكاس لهيمنة بعض المؤسسات السياسية والاقتصادية في العالم المعاصر أكثر من كونها وظيفة جمالية فنية ، فضلا عن كونها وسيلة للتبادل الاقتصادي أكثر من كونها إشباعا لاحتياجات حقيقية أو استجابة لمعان عاطفية ووجدانية، وأحيانا نجد «أدورونو» يشدد على عملية اختزال الكثير من الرموز والمعاني الجمالية والاجتماعية للأعمال الفنية المتوارثة وتشوهها وكذلك افتقارها للمعاني الإبداعية، ويقول في هذا الصدد: «لا تنكر الحداثة مثلما تفعل ذلك الأساليب والممارسات الفنية السابقة ، وإنما تنكر التقليد بوصفه تقليدا ، وهي في ذلك لا تفعل سوى تأييد المبادئ البرجوازية والتي ترتبط بالطابع البضائعي للمجتمع البرجوازي، كما تؤيد وترسخ النموذج الغربي كأسلوب في الحياة القائمة على العصرية والمتمتعة بمنجزات التكنولوجيا داخل العمل الفني التقليدي، الأمر الذي أدى إلى وجود أعمال فنية حديثة مأخوذة من الأساليب السابقة عليها وتنطوي على أجزاء غير مترابطة تخلو من المعنى والوظيفة نظرا للاهتمام الزائد بالتفاصيل التقنية على حساب القيمة الفنية»[7].

كما دعى «أدورنو» إلى تحليل ما يسمى ممارسات المجتمعات الصناعية المتقدمة والتي تحاول نشر وسائل اجتماعية وممارسات حديثة للسيطرة بها على الدول الأضعف ، وبناء عليه فمن الضروري أن نبحث في تنظير التأثيرات الثقافية للتكنولوجيا الحديث على الأعمال الفنية ، فقد أفرزت لنا تلك المجتمعات الصناعية أخلاقا برجماتية تنظر إلى الفن والفنون التراثية بصفة خاصة على أنها وسيلة للسيطرة السياسية ، ومن ثم فقد اندمج الفن بالسياسة وأحيانا يتم توجيهه وفقا لمعطيات السياسة وقوانينها المتغيرة ، ومع ذلك فما زالت بعض الأعمال

الفنية محتفظة بروحانيتها وطبيعتها وعموميتها بين الناس على الرغم من عمليات التغير وإعادة التشكل[8].

كما جاءت نظرية أنتوني جيدنز ANTONY GIDDENS أكثر تحديدا في نظرته إلى الممارسات التراثية أو التقليدية وعلاقتها بكل من العولمة والتحديث ، فالعولمة في رأيه تتمثل في مجموعة معقدة من العمليات التي يحركها مزيج من التأثيرات السياسية والاقتصادية ، إنها تغير من الحياة اليومية خاصة في الدول النامية من خلال ما تخلفه من نظم وقوة عالمية ، كما أنها تعمل على تغيير المؤسسات في المجتمعات التي نعيش فيها . أما الحداثة التي ظهرت في بيئتها الطبيعية في الغرب فقد شكلت انقطاعا مع تقاليد الماضي ونماذج فكره وتراثه إلى درجة أن أصبحت علاقة الانقطاع مع التراث أحد الملامح البارزة في مفهوم الحداثة ، فكل الممارسات التي تجري في حياتنا تكون في الغالب عالمية في دلالاتها حتى عادات الطعام نجدها ترتبط ارتباطا وثيقا بمنتجي الطعام الذين يعيشون في العالم الرأسمالي. وهكذا تجذبنا قوى التحديث إلى أسفل بحيث تخلق أشكالا جديدة للطلب وإمكانات مستحدثة لتجديد الهويات المحلية[9].

أما عن موقف «جيدنز» من التقاليد الموروثة في الوضع الحالي من اختراق العولمة لكافة النظم الاجتماعية ، فهو يرى أن تراجع قوة التقاليد قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالتجديد التكنولوجي، فقد كانت التقاليد تحصر الحاضر في الماضي، وتعظم من قيمة الخبرة المكتسبة عبر الزمن، ومع حدوث التغيرات الاجتماعية والاقتصادية تداعت هذه الخبرة وانحسرت التقاليد والعادات من حياتنا، وتحرر الأفراد من ثوابت الماضي. وقد تمخض عن ذلك أن ظهرت النزعة الفردية الجديدة التي ارتبطت بتأثير العولمة بمفهومها الشامل أكثر من كونها أثر من آثار نظام السوق، وبدلا من النظر إلى عصرنا على أنه عصر تحلل أخلاقي فإنه من الأفضل أن ننظر إليه على أنه عصر تحول أخلاقي ، وإذا كانت النزعة الفردية ليست هي النزعة الأنانية فليس لها نفس الخطر على التضامن الاجتماعي ، ولكنها تعني أننا يجب أن ننظر إلى أساليب جديدة لخلق هذا التضامن ، وذلك من خلال تأسيس حياتنا بشكل أكثر نشاطا مما كان لدى الأجيال السابقة[10].

وينتقل «جيدنز» بعد ذلك إلى مناقشة العلاقة بين التقليدية والحداثة ، ففي مقاله المعنون بـ«الحياة في المجتمع التقليدي» 1994م قـام «أنتوني جيدنز» بتحليل طبيعة التراث وكيفية ابتداعه في المجتمعات الحديثة حيث يذكر أن التراث له مضمون مزدوج أخلاقي وعاطفي، ومن خصائصه أنه يتعلق بتنظيم الماضي في علاقته بالحاضر، وبالرغم من ذلك نجد أن لقوى التحديث تأثيرا مباشرا وفعالا على المجتمعات المحلية وتقاليدها الراسخة حيث تقوم بعمليتين أساسيتين أحدهما تفريغ المجتمعات المحلية من تراثها الراسخ والذي يمثل عناصر ثقافية أصيلة، والأخرى إضفاء الطابع السِلَعي والتجاري على أشكالها وتقاليدها التراثية، وقد لا تقتصر عملية الإضفاء هنا على السلع والمنتجات التراثية فقط بل تمتد لتشمل الحيز العمراني أو البيئة التي يعيش فيها هذا التراث بحيث أضحت هذه البيئة العمرانية مفرغة من الشكل الجمالي لها، فضلا عن مصادرة كافة أشكال الخبرات الإنسانية التي كانت متأصلة في نسيج الحياة الاجتماعية، وبفضل تلك العمليات الديناميكية تتغلب الأنشطة الاقتصادية والجوانب التقنية على كافة الأشياء المتعلقة بالتراث بدءا من الأدب والفن ووصولا إلى كافة الأساليب الشاعرية في الوجود الإنساني. وينتقل «جيدنز» بعد ذلك إلى مناقشة ميكانيزمات ثبات الموروثات الثقافية في ظل تعاظم قوى التحديث والعولمة ، ومن ثم يدعو إلى إعادة صياغة مفهوم الاستمرارية وتطوير التماسك الاجتماعي في عالم يتسم بالتحول المقلق ، وتلعب فيه طاقات التجديد العلمي والتكنولوجي غير القابلة لتنبؤ الدور الأهم. ثم يختتم «جيدنز» مقولاته بأن قوى التحديث قد تلعب دورا رئيساً في عمليات ابتداع التقاليد وإعادة تشكيلها وفقا لمقتضيات الحداثة ومتغيراتها[11].



وتمتاز المجتمعات العربية عن غيرها من المجتمعات الأخرى بأنها مجتمعات تراثية تحتفظ بتاريخها الماضي وتدون آثاره أو تحفظه شفاهة لتنقله إلى الأجيال اللاحقة. ويعد التراث عنصراً أساسياً في الحفاظ على كيان العالم العربي وهويته الثقافية والاجتماعية خلال التاريخ العربى والإسلامى وذلك عن طريق إبداع ذلك الإنتاج الفكري الضخم المتنوع الذي يعرف باسم التراث ويشمل الفلسفة وعلم

الكلام والأدب والفن وغيرها، فهو مقوم أساسى من المقومات الثقافية الأساسية للعالم العربي، كما أنه يعكس البعد التاريخي أو الزمني للثقافة بوصفه تسجيلا للحياة الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية خلال التاريخ ، فهو بذلك حافظة الماضي ووعيه وذاكرته كما سجلته عقول هذا الماضي من فلاسفة ومفكرين وأدباء وعلماء وفنانين وغيرهم.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى اليوم يعيش الوطن العربي والإسلامي أزمة تدور حول الحداثة والتراث، أو المعاصرة والأصالة في إطار تدفق موجات الحضارة الغربية وإفرازاتها في شتى المناحي الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . إن دعاوى العولمة وسيطرة الرؤية العالمية والتقييم العالمي للواقع اليومي المعيش يخضع الدولة المعاصرة لقوى الضغط من الداخل ومن الخارج ، فقوى العولمة الخارجية تفرض عليها نظاما اقتصاديا معينا (يقوم على فتح الحدود وإسقاط الحواجز وحرية التجارة) وبدهي أنها تعمل على فرض نظام سياسي معين، وتتخذ في ذلك أساليب صريحة قليلة وأساليب ضغط مقنعة لا تقع تحت حصر، ومن ضمن ذلك التغلغل بعناصرها الاقتصادية في ثقافة دول العالم الثالث وفنونها التراثية متطلعة إلى الانتشار وتنميط العالم وتوحيده والهيمنة عليه ثقافيا واقتصاديا مما أوجد معه عدة أنماط استهلاكية تحبذ الاستهلاك وتشجعه ، وقد تمخّض عن ذلك أن انقطع الشعب عن تراثه ، وأصبحت الثقافة أرضا خصبة للغزو الثقافي ، فعلى سبيل المثال برعت الصين وكوريا وغيرهما في تصدير بعض السلع التراثية المميزة لمجتمعاتنا العربية كالفوانيس وسجاجيد الصلاة والسِّبح وغيرها ، لقد تحولنا إلى مستهلكين فقط بينما الأصالة الحقيقية أن نؤسس قاعدة اقتصادية إنتاجية وفي الوقت ذاته إبداعية.

إن ردود فعل الأفراد والجماعات في الحياة اليومية تجاه الحداثة يختلف إلى حد كبير، وهذه خاصية جوهرية في نمط الحداثة البرانية ، فهي لم تنجح في استيعاب كل أفراد المجتمع وجماعاته تحت مفهومات متقاربة بحيث أصبحت أفكارا مثل فكرة الاتفاق العام أو الإجماع أو التجانس أو الهوية المشتركة ، أصبحت مثل هذه الأفكار أفكارا معيارية لا علاقة لها بالواقع.

ففي ظل تلك الظروف من عمليات استيراد الحداثة أصبحت ذات طبيعة خاصة تولد تناقضاتها وجدلها الخاص مما ينقلنا إلى مستوى آخر من التحليل يختص بالجدل الداخلي للحداثة ، لقد شكلت الحداثة عندما ظهرت في بيئتها الطبيعية في الغرب انقطاعا مع تقاليد الماضي ونماذج فكره إلى درجة أن علاقة الانقطاع مع التراث أصبحت أحد الملامح البارزة في مفهوم الحداثة، أما الحداثة التي عرفناها في الحضارات غير الغربية فإنها تفاعلت مع التقاليد والتراث على نحو مغاير ، لقد كونت مع التراث علاقة معقدة وكوّن التراث معها علاقة معقدة، واستطاع كل منهما أن يُكيِّف الآخر ويُخْضِعه في الوقت نفسه الذي يستطيع كل منهما أن يرفض الآخر ويتصارع معه في عملية معقدة يعاد فيها دائما صياغة أو تشكيل كل من الثقافة الحديثة والثقافة التراثية ، فهما يعيشان في حالة إعادة بِنْيَة، أو إعادة تشكيل مستمر تندمج فيهما الثقافتان اندماجا خاصا.ولأن الحداثة بذِرت في أرض غير ممهدة ، وفي تربة غير تربتها ، وبأسلوب مختلف – فإنها قد استقبلت على نحو خاص . لقد طورت الحداثة الوافدة آلية استقبالها ، ففي ضوء الظروف التي نقلت بها فإن استقبالها لم يعتمد على انتقائية عقلانية ، بمعنى انتقاء العناصر الضرورية اللازمة لتطوير المجتمعات ونقلها نقلة حضارية نوعية ، ولكنها اعتمدت على الانتقائية العشوائية التي تخضع على مستوى الفكر لاعتبارات الشهرة أو الترف الفكري ، وعلى مستوى السياسة لاعتبارات المصلحة والهوى ، وعلى مستوى الحياة اليومية لاعتبارات التميز والمظهرية . لقد كان مبدأ الانتقائية العشوائية هو المبدأ الحاكم لتحديث الثقافة التقليدية على مستويات عديدة بدءا من الاقتصاد ومرورا بالنظم السياسية وحتى الممارسات الحياتية ، ومع استمرار هذا المبدأ عبر فترات تاريخية مختلفة ذات توجهات سياسية مختلفة تضاعفت التناقضات التي يخلقها. وإذا كانت الحداثة حالة خاصة فإن انتقالها إلى المجتمعات غير الغربية حالة خاصة أيضا ، فرغم أن الحداثة قد حققت كونيتها عبر صور وصيغ موحدة: نظم الدولة والأيديولوجيا والنظم الإعلامية والثقافية وأساليب الحياة ، فإن ظروف انتقالها إلى الحضارات غير الغربية قد حولت هذه الصيغ الشكلية بحيث بدت الحداثة في صيغها غير الغربية مختلفة عن أصلها المنشئ.

لقد أدت الآليات المتحكمة في نقل نظم الحداثة إلى تخليق حداثة من نوع خاص، وهي ما يسمى الحداثة البرانية. وللحداثة البرانية بعض السمات منها أنها تتصل بالاستهلاك دون الإنتاج ، وبالمظاهر الخارجية دون الاستعدادات الداخلية، وبالشكل دون المضمون ، وبالانفعالات والمشاعر الطرية دون العقل ، ومن ثم تبرز عملية التحول الاستهلاكي كآلية من آليات نقل الحداثة واستدماجها في الثقافات المحلية ، وهكذا فإن الشعوب لم تخلق حداثيتها وإنما كان عليها أن تتلقى تاريخا صنعه الآخرون في الداخل والخارج، ومن ثم تعانقت تلك اللاعقلانية المصدرة من الغرب مع اللاعقلانية الكامنة في التراث الداخلي للحضارات غير الغربية فكانت النتيجة حداثة لاعقلانية، وهي الحالة التي يطلق عليها أحمد زايد مفهوم الحداثة الزائفة أو الحداثة البرانية ويقصد بها أساليب الحياة والتصورات العامة وأنماط السلوك التي لا توصف بأنها تقليدية أو حداثية وإنما هي مزيج مشوه من كليهما ، إنها ثقافة ثالثة تقوم على مبادئ معاكسة للمبادئ التي نهضت عليها الحداثة بالمعنى الذي وجد في الغرب، وهذه المبادئ المعاكسة ليست بالضرورة مشتقة من التقاليد أو التراث ، فالحداثة البرانية تشوه التقاليد والتراث بالقدر نفسه الذي تشوه به المظاهر الحداثية الأصيلة ، وليس أدل على ذلك من أنها ترفض العقل في كليهما ، العقل الذي تأسست عليه الحداثة في الغرب ، كما تأسس عليه التراث الإسلامي وحضارته، وفي مقابل ذلك تميل إلى الركون إلى متاهات اللاعقلانية والإعلاء من المشاعر الفطرية أو الغريزية ، وتعيد هذه الثقافة الثالثة البرانية إنتاج نفسها من خلال مزيد من التناقضات التي تتولد على مستوى مكوّناتها الأساسية ، أي التراث والحداثة الوافدة ، ويعني هذا ضمنيا أنه كلما تقادم العهد بهذه الثقافة ازدادت حدة تناقضاتها[12].

وتبدو إشكالية الصراع حول التقاليد الموروثة واضحة في البلاد التي خضعت للغزو أو الاستعمار أو الهجرة ، وذلك باندماج الثقافة الأصلية مع الثقافات الدخيلة، وفي هذا المنعطف من التغيير الثقافي تتبلور أزمة التمسك بالتراث والعمل على استحضاره ، وقد وصف المؤرخ الإنجليزي هذه العملية بعملية التحدي والاستجابة، حيث تنقسم الجماعات الاجتماعية إلى قسمين أو اتجاهين : اتجاه

يرى أن التحصن في صدقية الموروث الثقافي حماية للذات وهو ما يعرف بالسَّلفية، واتجاه يرى التكيف مع الوافد بالتثاقف معه ، ولكن كلا الاتجاهين يعد قفزا على الحاضر نظرا لأن الاتجاه الأول يهرب باصحابه إلى الماضي ويرى فيه المخرج، والثاني يقفز بهم إلى ثقافة مجتمع آخر خوفاً من خطر الفناء والتهميش. وتعتمد القوة الغازية على بعض العناصر التي اقتنعت بمنهج التكيف والتثاقف معها وهم في الغالب صفوة أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية والذين يعمدون إلى استزراع قيم ثقافية وافدة وتحويل المظاهر الثقافية إلى صور متشابهة في المأكل والمشرب والملبس ، وهذا يعنى في التحليل الأخير اختراع ثقافة جديدة مستزرعة في الأساس تتحول بمرور الزمن إلى قيم ثقافية تدَّعي لنفسها العراقة وتفرض احترامها والمحافظة عليها وينشأالصراع بين جيلها والأجيال التالية، أو بين ذاك وبين معاصريه ممن تمسكوا بالموروث في مواجهة تقليد الغرب ومحاكاته ، وحيث إن الصفوة هي التي تتثاقف مع الثقافة الغازية فقد أصبح التراث عنواناً لكل ما هو شعبي فولكلوري[13].

لقد خضعت عمليات التحديث إلى أهواء الجماعات المسيطرة والنخب السياسية ، واعتمدت على ضرب من التحديث القسري والانتقاء المتعسف ، واهتمت بالجوانب التي تغذي الغريزة أكثر من اهتمامها بالجوانب التي تغذي العقل والروح ، وفي ضوء ذلك فإن ما نقل من الحداثة ليس أفضل ما فيها، فجاءت حداثة برانية قشرية لا تؤدي إلى إحداث تغير جوهري بقدر ما تؤدي إلى تغيرات سطحية وتناقضات متعددة المستويات، ومن ثم فقد أدّت الحداثة إلى تخليق سمات تختلف عن سماتها في أرض المنشأ، لقد فككت الحداثة علاقات الزمان والمكان فأخرجت البشر من تاريخهم عنوة ، كما أخرجت بعض البشر من مكانهم عنوة ، فكانت النتيجة مزيدا من التحصن في الزمان والمكان، كما أنها لم تطور معياراً واحداً للمراجعة النظامية بقدر ما خلقت معايير متضاربة تقوم على التسلط الفردي تارة ، ومرجعية التراث تارة أخرى ، ومرجعية الحضارة الغربية تارة ثالثة [14].

ولا تكتمل الصورة إلا بالنظرة المتأنية على علاقة التراث بالحداثة ، فلكونها كانت برانية وغير عقلانية ، فإن انصهارها في التراث لم يخلق معه قطيعة ، ولكنه

أدى إلى إحياء مضامينه المختلفة عبر مستويات متعددة بدءا من المستوى السياسي والإيديولوجي، وحتى مستوى التفاعلات اليومية. ويقوم التعايش بين التراث والحداثة على آلية تكشف عن تناقض يطلق عليها «زايد» آلية الرفض والقبول ، فالراغبون في الحداثة -سلوكا وفكرا-لا يقطعون صلتهم بالتراث، بل إنهم يعيدون إنتاجه بصور شتى. والراغبون في التراث -سلوكا وفكرا- لا يقطعون صلتهم بالحداثة ، بل إنهم يعيدون إنتاجه عبر سلوكهم التراثي، أو عبر أدوات نشر خطابهم التراثي. إن أكثر الفئات الاجتماعية تميزاً هي هذه الفئات التي تحافظ على علاقة وثيقة بمركز الثقافة العالمية (المصدر الرئيسي للحداثة) وبالدولة كأنها وسائط نقل هذه الثقافة. ويتحدد هذا الوضع من خلال فرص الحياة المتاحة أمام هذه الفئات وطبيعة الأنشطة الاقتصادية التي تنغمس فيها[15].

وتأسيسا عليه فإن المحاولات التجديدية لم يلامس عملها بنية التراث بل عملت على إضفاء طابع حداثي على مفاهيم تراثية ، وحاولت بإجراء تعسفي تأصيل صيغ حداثية ضمن فضاء التراث وأكسبتها شرعية الممارسة الإسلامية. وإذا كان من الصعب أن تعيش الثقافة المعاصرة بعيداً عن التراث الثقافي العربي الإسلامي فإنها لا تستطيع من باب أولى أن تعيش بمعزل عن الثقافات المعاصرة الأخرى التي توجد الآن في مختلف مجتمعات العالم وبوجه أخص ثقافات المجتمعات المعاصرة التي تتصل اتصالاً مباشراً بمجتمعات العالم العربي وشعوبه، وإذا كان التراث يمثل البعد التاريخي أو البعد الزمني للثقافة العربية فإن الثقافات الأجنبية أيضا تمثل البعد الجغرافي أو البعد المكاني، وهذان البعدان يسهمان إسهاما قويا في إبراز العالم العربي كمنطقة ثقافية واحدة متمايزة وكمتصل ثقافي متكامل، فالعالم العربي بحكم وضعه الجغرافي وامتداده الواسع بين قارتين - من أقدم قارات العالم وبحكم اتصاله المباشر بالشعوب المجاورة يتأثر وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة بالثقافات الآسيوية مثل ثقافات الهند وإيران والثقافات الإفريقية وثقافات البحر المتوسط ، كما يتعرض إلى جانب ذلك لكثير من التأثيرات الثقافية التي تفد إليه عن طريق وسائل الإعلام وأساليب الاتصال الجماهيري الحديثة والتي تنقل إليه كل ما يجري من أحداث وتيارات فكرية واتجاهات

أيديولوجية بشكل سريع ومؤثر بحيث يجد المواطن العربي نفسه على صلة بمختلف ألوان الثقافة والمعرفة دون أن يغادر مكانه وتسمى هذه الحالة الاستعارة الثقافية أي تقبّل بعض العناصر الثقافية الأجنبية ومحاولة دمجها في الثقافة الأصلية وبخاصة حين يثبت عدم تعارضها مع القيم الثقافية والاجتماعية والأخلاقية السائدة في المجتمع[16]. وفي حالة الوطن العربي والإسلامي تباينت مواقف المثقفين أنفسهم تجاه مفهوم الحداثة ، ويمكن تلخيص هذه المواقف فيما يلي:

أ- الانبهار بالحضارة الغربية والدعوة إلى قبول كل ما يرد منها في شتى المجالات التقنية والإنسانية والفكرية.

ب - الرفض المطلق لكل ما يرد من تلك الحضارة.

ج - رفض الفكر الغربي والقبول بالتقنيات والإنجازات الصناعية والعلمية.

د - التوفيقية المرنة في التعاطي مع آفاق الحضارة الغربية في مجالات التقنية والإنجازات المختلفة[17].

وقد أدى اللهاث المتسرع وراء الحداثة الغربية خلال القرن العشرين إلى نتائج كارثية بالنسبة للتراث لأن التيار المنبهر بالحداثة الغربية قد فهم تلك الحداثة على أنها إلغاء للماضي بأشكاله المادية والروحية والانطلاق نحو الرؤية الغربية وقيمها وتقاليدها.

إن الوطن العربي يعيش مع بدايات القرن الحادي والعشرين حالة من عدم التوازن وتتمثل في أشكال مختلفة منها:

- التباعد بين مفهومي الزمان والمكان في الإطار الحضاري بحيث أصبحنا نقطع أوصال العهود التاريخية بدلاً من قراءتها كتسلسل حضاري متماسك ، كما أصبحنا ندير ظهورنا للجغرافية السياسية والجغرافية الثقافية فنكرس الإقليمية والقطرية في الوقت الذي يتجه فيه الأوروبي إلى وحدته السياسية والاقتصادية.
- وصول مرحلة إلغاء الثقافة الوطنية إلى منعطف خطير نتيجة القوى الخارجية الضاغطة وضعف القوى المحلية المقاومة، وهذا ما نلاحظه من خلال تفكيك الأواصر الثقافية المشتركة بين أقطار الوطن العربي والجوار الجغرافي الإسلامي، بل تفكيك المجتمعات المحلية على أسس قبلية وعرقية وطائفية .

- فرض ثقافة الاستهلاك واقتصاد السوق ولغة الآخر في مقابل تحقير الثقافة التراثية وتهميش اللغة العربية وإضعافها وإبعادها عن حقول العلوم الحديثة ومحاولة قطع صلة الحاضر بالماضي، وتكوين المستقبل بأجياله الجديدة وفق رؤية غربية منحازة[18].

وإتّساقا مع ما سبق فإذا كنا نرفض الانغلاق على الماضي، ونرفض في الوقت ذاته الغرق في بحيرة الآخر، فما الذي يمكن أن نفعله لاستعادة توازن الأمة العربية؟!



هنا يبرز السؤال: كيف نتعامل مع الموروث الثقافي؟ هل نتركه كما هو ليصبح مركزا لبني تفكيرنا المعاصر؟ أم نحتويه لنجعل منه قوة دافعة لمعايشة الحاضر ؟ وليس من شك في أن حق المجتمع العربي أن يدافع عن هويته الثقافية وأن يتمسك بمقومات ثقافته الأصلية وعناصرها ومكوناتها ، ولكن من الخطأ أن يكون السبيل إلى ذلك هو الانطواء الثقافي على الذات والانغلاق عن التأثيرات الثقافية الأجنبية لأن ذلك الانغلاق سوف يؤدي إلى جمود الثقافة العربية ذاتها وإضعافها وعدم تجديد حيويتها وحرمانها من فرص التطور والتقدم والانطلاق إلى آفاق واسعة جديدة، ، ومن ثم يجب إخضاع التيارات والاتجاهات الثقافية الوافدة للدراسة النقدية ، ثم الأخذ منها بما لا يتعارض مع القيم العربية الأصيلة ، وليس ثمة ما يمنع بطبيعة الحال من اتصال الثقافات بعضها ببعض ومن الاستعارات المتبادلة بين الثقافات المختلفة ، فكما أن الثقافة لا توجد أبدا في فراغ، وإنما هي ترتبط دائما بكل النظم والأنساق الاجتماعية السائدة في المجتمع فإنها لا توجد أبداً في عزلة تامة عن غيرها من الثقافات بل هي على العكس من ذلك تماما تقيم صلات وعلاقات قوية ومستمرة مع ثقافات المجتمعات والشعوب الأخرى المجاورة، وهذا الاحتكاك بين الثقافات وما يترتب عليه من استعارات وتأثيرات متبادلة هو مصدر غنى وثراء لكل ثقافة منها على حدة ، كما أنه عامل أساسي في تعميق الثقافة وتوسيع آفاقها ما دامت هذه الاتصالات أو الاحتكاكات تتم بطريقة طبيعية ولا تخفي وراءها نزاعات للهيمنة أو السيطرة أو أية أهداف أخرى أو ترمي

عمدا إلى مسخ وتشويه معالم الثقافات الأخرى أو القضاء عليها. نحن لن نستطيع أن نقدم هذا الإسهام سواء في الاقتصاد أو في الفن أو في الأخلاق إلا بعد أن ننفتح على العالم انفتاحا تاما لا وصاية فيه ولا حجر على أي فكر أو فن، فالفنان لن يستطيع أن يبدع فنّاً موسيقيا أو سينيمائياً أو أي فن أصيل يمكن أن يتذوقه الآخرون ويصبح فنّاً عالميا إلا إذا استمع إلى موسيقا العالم كله وهو يملك أُذناً مدربة وخبرة بتراثه الموسيقي العربي، وليكن الإبداع الجديد ما يكون. إنني أستطيع أن أتفاعل مع العالم وأنا أملك هويتي، ولكنني أبداً لا أحمل أي إدانة أو تحقير أو تعظيم لهويات الآخرين ، أنا أتفاعل معهم دون خوف أو وجل، وليكن نتاج هذا التفاعل ما يكون[19].

وليس من شك في أن الاحتكاك الثقافي أو الاتصال الثقافي يعد من أهم عوامل إثراء الثقافات لأنه يفتح مجالات جديدة من التفكير والإبداع لا تتاح لأي ثقافة إذا ظلت مغلقة على نفسها، وعاشت بمعزل عن غيرها من الثقافات ، ولكن هذا الاتصال الثقافي ذاته كثيرا ما يحمل في طياته مصادر الخطر على الثقافة الأصيلة وذلك إذا ازدادت العناصر الثقافية التي يستعيرها المجتمع من الثقافات الأخرى القريبة، وعجز ذلك المجتمع عن أن يطوع تلك العناصر بحيث يتم امتصاصها وتمثلها في ثقافته الخاصة تمثلا كاملا ثم يعيد إفرازها في شكل إبداعى جديد يتلاءم تماما مع قيمه الثقافية والاجتماعية والأخلاقية. ويزيد هذا الخطر حين يأتي التأثير الثقافي الأجنبي من مصدر واحد فقط، ويفلح في فرض قيمه وأساليبه وطرق تفكيره على ثقافة المجتمع الذي يتعرض لذلك التأثير مما يعرض هويته الثقافية الخاصة للتغيير الجذري العميق الذي تضيع معه ملامحه ومميزاته وخصائصه الأساسية، أي أن الاتصال الثقافي الذي يحمل عوامل إثراء الثقافات التي يتم بها الاحتكاك كثيراً ما يحمل معه في الوقت ذاته بذور هدم إحدى هذه الثقافات أو على الأقل تغيير معالمها إذا ازداد تعرضها لعناصر ثقافية أكثر قوة وحداثة أو أشد جاذبية ، ووقفت في الوقت ذاته من هذه العناصر المؤثرة موقفا سلبيا يتمثل في الانبهار بهذه المؤثرات [20].

وقد حفل تاريخ الفكر العربي بمحاولات شتى للمسلمين في الماضي لإحياء

التراث وتجديده، وهذا ما تؤكده التيارات الفكرية المتباينة عبر هذا التاريخ ، وما خلفته من نتاج فكري ضخم في مجال الفلسفة وعلم الكلام والفقه. وفي العصر الحديث قد نجد صدى ذلك لدى الحركات السلفية في محاولتها صياغة رؤية جديدة في العودة إلى الأصول ، ثم لدى منظّري عصر النهضة العربية وبعد ذلك أنصار الحداثة الغربية ، وما أنتجته من صراعات وخلافات مازلنا نعيشها حتى الآن، فالتراث الثقافي هو مجموعة النماذج الثقافية التي يتلقاها جيل عن الأجيال السابقة ، وهو من أهم العوامل في تطور المجتمعات البشرية لأنه هو الذي يدفع المجتمع إلى السير خطوة جديدة في سبيل التطور ، فعن طريق ذلك الإرث يصل العلماء إلى التجديد والابتكار، فكون الشيء تراثاً لا يعنى مجرد اعتقاد الناس به بسبب وجوده في الماضي فحسب ، وإنما لارتباطه المتوهج بنوعية تصور الناس للماضي. ويتناقل الناس جيلا بعد جيل مجموعات مترابطة من الرموز ومجموعات متجانسة أو متآلفة من الصور ويقبلونها ويعدلون فيها ، فهذه العناصر تتغير خلال عملية النقل من خلال التفسيرات التي تقدم لهذا التراث المعروض ، كما أنها تتغير كذلك في الوقت التي تكون فيه في حوزة متلقيها. ويلاحظ أن سلسلة المتغيرات التي يتم توارثها تسمى هي الأخرى تراثا. وقد يحدث على امتداد أجيال عديدة من المتلقين أن يتعرض الموروث للتغير بالقياس إلى أشكاله الأولى أو الأقدم من نواح عديدة ، ولكنها لاتعد نواحيَ جوهرية أو مهمة من وجهة نظر حراس هذا التراث والقائمين عليه.



يطرح جيرتس مفهومه عن الثقافة بأنه شبكة أو نظام من المصطلحات التي لها معان أو مدلولات اجتماعية ، هذه المعان والمدلولات تنتظم في أشكال رمزية تتيح للأفراد التفاعل من خلالها ، كما أنها تتيح لهم القدرة على تطويرها واكتسابها دوما معان متجددة ، ومن ثم فالفرد محوطٌ بكَمّ هائل من المعاني والرموز يتفاعل من خلالها ويقوم بتوريثها للأجيال الجديدة وفقا لاتجاهاته العامة في الحياة ، وخلال عملية النقل قد يحدث تطويرا لبعض العناصر الثقافية مما يستلزم معه دراسة وفهم أشكال المعاني المتواجدة داخل حياة الأفراد كما يعيشونها ويتفاعلون من

خلالها[21]. وفي إطار هذا الاهتمام الحديث يفرض علينا الكلام عن علاقة الحداثة بالتقاليد الموروثة أن نتساءل عن آليات استمرار بعض العناصر الثقافية داخل الجماعات الاجتماعية ، وفي هذا الصدد تميل معظم الكتابات الحديثة إلى التأكيد على أهمية الأخذ بالإبداع الثقافي ليس فقط كوسيلة من وسائل تجاوز عمليات ابتداع التقاليد، ولكن أيضا كميكانيزم من ميكانيزمات الحفاظ على العناصر الثقافية من التحوير والتعديل وأحيانا التشويه ، وهو ما يسمى بإعادة التشكل. وقد عالج عبد الوهاب المسيرى[22] في كتابه المعنون بالحداثة وما بعد الحداثة مفهوم الهوية بوصفه ليس حصنا للانغلاق على الآخر ، ولكنه مفهوم يأخذ بعين الإعتبار ثوابت الوجود ومتغيراته ويفتح الوجود على الحياة بتغيراتها ونضالها وتواترها ، إن هذا الكتاب يطرح أهمية الذات العربية التي تقر بمبدأ التوافق والاختلاف في التفكير.

وتعدّ ثقافة الحوار أحد مقومات الإبداع الثقافي الذي دعا إليه الكثير في المحافل الدولية قصد تجنيب العالم كوارث الصدام الحضاري، وردّاً على بعض النظريات والاتجاهات التي نادت بصدام الحضارات كنظرية هنتنغتون والتي ما لبثت الدول الغربية أن عقدت اتفاقيات لإقامة جسور ثقافية بينها ، وبخلاف ذلك فقد اكتفت الدول العربية والإسلامية بإقامة المؤتمرات والمحافل والملتقيات العربية لمناقشة آليات الحوار الحضاري دون الأخذ في الاعتبار أولاً تهيئة الأجواء الملائمة لإجراء هذا الحوار ، وتحديد الشروط الكفيلة بتوجيهه الوجهة الصحيحة والتي من أهمها نقد الواقع الثقافي بموضوعية شديدة دون تهويل أو تهوين حتى يتسنى لنا معرفة أوجه الاحتياج إلى ثقافة الآخر، فعدم معرفة هذه الشروط يفضي بنا في النهاية إلى الانسياق وراء حضارة الغرب وتقنياته العلمية والتكنولوجية وهو طريق التبعية الحضارية الذي يفقدنا هويتنا العربية وخصوصياتنا الحضارية.

إن التقاء الحضارات في حد ذاته ضرب من ضروب الإبداع الثقافي لا يمكن تجنبه أو الغض من أهميته، إنه أحد متطلبات العصر ليس فقط من أجل تجاوز الأزمة ولكنه أيضا آلية من آليات الحفاظ على الهوية العربية ، وميكانيزم من ميكانيزمات إبداع واقع ثقافي متفاعل مع مستجدات العصر ومتغيراته. إن التفاعل

الحضاري سابق لحدوث الإبداع الثقافي وأحد الشروط المحققة لـه، بيد أن هذا التفاعل ليس المقصود منه التفاعل الإيجابي الذي يقتصر على عقد بعض اللقاءات والمؤتمرات التي تعمد إلى تقريب وجهات النظر بين المجتمعات الشرقية والغربية، فليس هذا جديدا ولا يحقق منظومة الإبداع الثقافي العربي، وإنما المقصود هنا هو التفاعل الصراعي الذي يوجه نحو مقاومة التحديات الثقافية الغربية ومحاولات الهيمنة من جهة، ومن جهة أخرى خلق منظومة ثقافية مرنة تتوجه نحو البناء والاستجابة لإشكاليات الواقع الثقافي العربي. ويقتضي هذا التفاعُل أيضاً التقارب بين المتفاعلين والتسليم المتبادل باختلاف كل منها عن الآخر. والشرط الآخر من شروط الإبداع الثقافي هو أن يكون دائما ومتجددا ولا يقتصر على مجال بعينه لأن الإحاطة بجوانب التميز والتغاير الثقافي والإفادة منها في التبادل المعرفي والتراكم في الخبرات ووسائل النمو والترقي لا يتم من خلال بعض الجلسات أو المناقشات ولكنه يحتاج إلى تواصل فكري مستمر يتعدد بتعدد الدول المشاركة في الحوار وكذلك بتعدد مجالات الحياة وتشابكها.

وبناء عليه يتركز التفاعل الصراعي في المحاورة المتجددة والمستمرة لمعطيات الحضارات الأخرى ، وقبول تعددية الثقافات وتفهم تقاليد الآخر واستيعابه ، ومن ثم تجاوزه بعد الأخذ بأسباب التقدم المنشود ، ويمكن تبسيط هذه العملية بوصفها أخذاً وعطاء ، تأثراً وتأثيراً دون أن تلغي الخصوصية الثقافية، أو الوعي بأهمية الهوية العربية وكذا التراث العربي.

وعملية الإبداع الثقافي يمكن استنباطها من الحضارات الغربية نفسها التي لم يظهر تقدمها فجأة، وإنما تكونت خلال قرون خلال عملية التفاعل الحضاري مع حضارات أخرى أسهمت في إنضاجها وإكسابها مكونات ثقافية عملت على تطوير ثقافتها المحلية ورفعة شأنها بين الأمم.

وهناك نقطة أخرى مفادها أن الكثير من المثقفين وأصحاب الحركات الإصلاحية وكذلك بعض المتشددين - ينظرون إلى التراث العربي والثقافة العربية على أنها تمثل الماضي فقط، فالتراث هو الماضي ولا ينبغي العبث بماضي الأمة العربية ، ولكن في حقيقة الأمر وبنظرة متأنية سوف يتبين أن تطور هذا التراث

العربي عبر العصور جاء نتيجة تراكم معرفي بما يشمله من عمليات تفاعل وتلاقح وصخب معرفي وأحياناً صراع ، فالتراث العربي تكون في جوهره من خلال عمليات إبداعية صاغ فيه الإنسان العربي خلاصة تجاربه الخاصة وتصوراته الفكرية، وقام بنقلها إلى الأجيال الجديدة ليمارسوا بها الدور نفسه من الإضافة والإبداع، ومن ثم فالجديد ينمو في سياق الموروث من أجل تجاوز الواقع وتحدياته ، وهذا لا يمثل تغييرا لنوعية التراث ومكوناته وإنما يمثل نموّاً للحاضر في سياق تاريخي متصل.

ويفترض هذا الجزء من البحث أن المطالبة بالحوار الحضاري والإبداع الثقافي ليس ترفاً فكريا أو محاولة لتنقيح الموروث الثقافي فحسب ، وإنما هو ضرورة أمنية وقومية وعربية، وتتمثل هذه المهام جميعها في مسؤولية الاحتواء لكل تداعيات التحديث التي تعاظمت آليات فرضها ليس ثقافيا فحسب وإنما أيضاً سياسيا واقتصاديا وعسكريا وإعلاميا خاصة بعد التداعيات العالمية وكونها واقعا فعليا يحيط بكافة الشعوب والبلدان التي من بينها الدول العربية على اختلاف توجهاتها وظروفها الاجتماعية . فالمسألة لا تنحصر فقط في الهيمنة الثقافية للشعوب الغنية ومحاولة فرض بعض الأنماط الثقافية على العالم العربي والتي تتعارض بصورة كلية وجزئية عن الخصوصية الثقافية العربية وتراثها الإسلامي العريق ولكنها تمتد إلى تقسيم العالم إلى مراكز ثقافية وهوامش، فهي في حقيقة الأمر لا تعدو أن تكون إلا إحدى آليات فرض الهيمنة الاقتصادية والسياسية على العالم العربي وفرض مصالح الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة .

إن التوفيق بين التراث الثقافي ومتطلبات الفكر والحياة المعاصرين قد يشكل إحدى المشكلات الأساسية التي تواجهها المجتمعات العربية والإسلامية في وقتنا الحاضر، ولكنها في الوقت ذاته طوق النجاه للشعوب العربية كي تتجاوز أزماتها وتحدياتها ، ولا يمكن حل المشكلة بأخذ كافة مظاهر الحداثة والاقتصار على التقليد والمحاكاة والاستعارة من الغرب ، كما لا يمكن الانغلاق على الذات ورفض الآخر تحت ستار الحفاظ على الأصالة. والحقيقة أن المجتمعات العربية تعيش الآن حالة من الصراع المستمر بين القديم والجديد وهو يمثل صراعا مستمرا يمثل استنزافا فكريا عقيم الجدوى يصرف انتباهنا حول الخطر الحقيقي جراء آليات

انتشار التحديث في العالم العربي دون وجود وسائل وطرقٍ وقائية من أهداف هذا الانتشار، كما يحرمنا من فرص استيعاب كلٍّ من الفكر العربي والفكر الغربي.

ومن هنا تبدو أهمية وجود مبادرة حقيقية تعيد تسليط الضوء على أبرز قضايا الحداثة والعولمة في الوطن العربي والتحاور مع كل قضية على حدة لمعرفة كيفية الإستفادة منها إما باستيعابها والتلاقح معها وإمّا بتجاهلها وخلق وسائل دفاعية تحد من انتشارها في الجسم العربي والإسلامي، وتشير هالة مصطفى في هذا الصدد إلى أن هناك العديد من القضايا في الوطن العربي تعرف بأنها قضايا قديمة/حديثة، في الوقت الذي تطلعت فيه منطقتنا العربية إلى ثقافة حديثة منفتحة متفاعلة مع الثقافة العصرية ظلت الثقافة التقليدية الموروثة على حالها تقريبا دون تجديد، وسارت الثقافتان في خطين متوازيين مخلفين وراءهما نمطين مختلفين ، بل أحيانا متناقضين في طرق التفكير والعقلية والسلوك وتناول القضايا الكبرى ، وهو ما أفرز لنا ظاهرتين ما زال الوطن العربي يعاني منهما: الأولى تتمثل في الاستغراق في قضايا الماضي. فكثير من قضايا التحديث ما زالت تطرح علينا حتى الآن كقضايا تطوير التعليم ، أو تطوير الخطاب الديني، أو وضع المرأة، والثانية تتمثل في الازدواجية الثقافية أو الإشكالية التي تعالج دائما حول عنوان الأصالة والمعاصرة. إن هذه الثنائية لم تؤد في الغالب إلى التطوير أو التجديد، وإنما على العكس كرست نوعا من الجمود أو كما ذكرنا سلفا إعادة إنتاج أو تشكيل القديم.

❊ ❊ ❊

1- يعدّ «بورديو» واحداً من علماء الاجتماع الماديين الذين اهتموا بكيفية تشكيل الوعي الإنساني في ممارسة الحياة الاجتماعية ، وكذلك كيفية تشكيل الوعي الزائف من خلال عدم الإدراك لعلاقات القوة، وعلى غرار «ماركس» رفض «بورديو» أن يقسم الواقع الاجتماعي إلى بناء اقتصادى وثقافي وسياسي، وإنما أراد أن يجمع بين الوجود المادي والبعد الرمزي، واهتم بمشكلات العلاقة بين الرموز والأشكال المادية من الحياة الاجتماعية، ومن جهة أخرى اهتم بالطريقة التي تنتج بها الرموز الثقافية وكيفية استقبالها. ومفهوم رسملة الثقافة عند بورديو يغطى مصادر متعددة كالوعي الثقافي العام والسلوك المرن والإنجاز الجيد والمعرفة العلمية والتعليم المهاري، فالثقافة عنده بمفهومها الشامل تعنى مصدر قوة.

2 -Mesthrie,R,J.Swann,A.Deumert,Introducting sociolingustics,Edinburgh university press,2000,P.164-170.

3- Alan Warde,Practice and Field:Revising Bourdieusian concepts,manchester university,2000,P.20-35.
OP.CIT,P.37.

4- Wiggershaus,R.,The Frankfurt school: its history,theories and political significance,MITpress,U.S.A,1994,P.41-45.

5- Augustin,Girard,culture Industry,united nation,1982,P.24-33.

6- Dominic Strinati,An Introdcting to theories of popular culture,Routledge press, New york, 1995.

7- Augustin , Girard,culture Industry,OP.CIT.P23 .

8- Ronald Jones,Adorno, The possibility of the impossible,Artform international magazine,Inc,New. york,2..4,P.22-35

9- أنتوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع ، ترجمة أحمد زايد وآخرون ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، 2002م، ص 119–120.

10- أنتوني جيدنز ، الطريق الثالث ، ترجمة أحمد زايد ، محمد محيى الدين ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، 1999م، ص 64–65 .

11- أنتوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص 36–5.

12- أحمد زايد ، الحداثة والتداخل الخطابي، المجلة الاجتماعية القومية ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، 1992 م.

13- حيدر الجراح ، بين الحداثة والتراث، أين الطريق ، مجلة النبأ ، ع 25–26 ، رجب 1419هـ.

14- أحمد زايد ، حول تشكل الذات في سياق التخلف ، الذات والمجتمع في مصر، أعمال الندوة السنوية الثالثة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، 1996م.

15- أحمد زايد ، الإسلام وتناقضات الحداثة ، المجلة الاجتماعية القومية ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، 1998م.

16- أحمد أبو زيد ، هوية الثقافة العربية ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 2004م.

17- محمد قجة ، الحداثة والتراث ، مجلة الموقف العربي ، اتحاد العرب، دمشق ، ع414 ، 2005م.

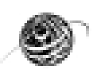
18- صبا محمود، السلطة المدنية وإعادة تشكيل التقاليد الدينية، مجلة الاجتهاد، ع 48–49، 2000م، ص255.

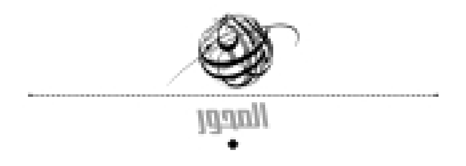
19- محمد الجوهري وآخرون ، تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، مرجع سابق ، ص 387–39.

20- أحمد أبو زيد ، هوية الثقافة العربية ، مرجع سابق.

21- محمد الجوهري وآخرون ، تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص 185 .

22- عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002م.





الحداثة والكونية
جدل الخصوصية والعالمية في المقاربة التحديثية

عبد الله السيد ولد أباه(*)

يذهب محمد أركون في كتابه الأخير «الإنسانية والإسلام» إلى المقارنة بين اللحظة الإصلاحية الأولى المجهضة (القرن التاسع والعاشر) واللحظة الراهنة التي فشل فيها المشروع النهضوي الليبرالي، معتبراً أن السبب الأساسي لإخفاق ديناميكية التحديث العربية يرجع إلى حاجز الدفاع عن الهوية الذي أنتجته إيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار والهيمنة الغربية. فهذه الإيديولوجيا وإن كانت مشروعة سياسيا إلا أنها شكلت عائقاً جوهرياً دون تحديث المجتمعات الإسلامية بتحويلها الحداثة إلى خصم حضاري تتعين محاربته ثقافيا وفكريا مثلما تمت محاربة المستعمر عسكريا وسياسيا[1].

ويترجم موقف أركون ردة فعل صارمة ضد تقليد فكري كامل بتلوينات إيديولوجية وخلفيات فكرية متباينة، قام على فكرة القطيعة مع النموذج الثقافي والتنموي الغربي بوصفه جزءاً لا يتجزأ من نظام الهيمنة الاستعمارية الذي لايمكن أن يختزل في ظواهر الاحتلال والسيطرة على الأرض ومصادرة حريات الشعوب.

ولاشك أن الخلفية الفلسفية المحددة لهذه الأشكال هي السؤال الجوهري

(*) باحث وأكاديمي من موريتانيا.

حول طبيعة الحداثة ذاتها: هل هي مسار كوني بمنظومة قيمية ومضامين ثقافية ذاتية أم هي ديناميكية أخلاقية برؤى وأنساق حضارية ومجتمعية متباينة، ويتعلق بهذا الإشكال الموقف الاستراتيجي في عملية التحديث هل تكون تماشيا مع نموذج مهيمن أثبت نجاعته أو ببناء نموذج تحديثي أصيل بحسب المحددات الثقافية الخاصة؟.

وليس من همنا الرجوع إلى الأدبيات الرائجة في الموضوع التي طرحت منذ اللحظة الإصلاحية النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

سؤال التحديث وفق منظورين متلازمين هما من جهة البحث في أسباب «انحطاط» الأمة وتفوق الغرب، ومن جهة أخرى البحث في علاقة النص التراثي بالفكر الحديث[2] وإن ما نريد بحثه هنا هو ضبط الموقف الفلسفي من الحداثة الذي نادراً ما يتم التصريح به في الفكر العربي الإسلامي باعتبار أن السؤال المسكوت عنه في الغالب في هذا الفكر هو الإشكال الفلسفي للحداثة الذي تتم مصادرته باستباق الموقف التقويمي من تجارب الحداثة. وفق هذا المنظور سنكتفي بطرح إشكاليتين نظريتين أساسيتين:

تتعلق أولاهما بتحديد الحد الفاصل ضمن مقاييس الحداثة بين المرجعية الحضارية الغربية (أي كل ما يتصل بالجوانب التراثية ورواسب الهوية التاريخية التي قد لا يتسنى ضبطها دون الاستكناه الإنتربولوجي البعيد) والثوابت والكليات التي تسم ديناميكية الحداثة في أبعادها الكونية.

وتتعلق الإشكالية الثانية بالحوار المتعلق بمسار الحداثة ذاته في سياق الآثار المترتبة على ديناميكية العولمة وفكر ما بعد الحداثة.

ولنبادر بالملاحظة مع إيمانويل فارلستين: أن الغرب والرأسمالية ونسق العالم الحديث هي ظواهر ثلاث مترابطات على المستوى التاريخي والفكري وقد بلغ هذا الارتباط أوجه في القرن التاسع عشر باعتبار أن الفكر الذي كان مهيمنا في القرن التاسع عشر هو فكر الأنوار فإن التصور الذي قدم لتفسير هذا التلازم يتمحور حول

نظرية التقدم أي انتقال البشرية وفق خط غائي تفاضلي من نسق قديم إلى نسق يحقق رقي الإنسان وسموه.

بيد أن السؤال المطروح هنا هو: ما هي القوة الدافعة لهذا المسار هل هي ظهور التقنيات الجديدة أو النضال من أجل الحرية الإنسانية أو الاتجاه الدائم والمتزايد نحو التراكم والتكميم والتنظيم البيروقراطي للعالم؟ ولماذا كان الغرب هو المحطة الأولى والأكثر تقدما في هذا المسار؟

يستعرض فارلستين المقاربات المقدمة للإجابة على هذه الإشكالية المحورية، متوقفا عند نموذجين تقليديين لتفسير نشأة الحداثة يتمحور أولهما على الديناميكية الرأسمالية، ويدور الثاني حول الأبعاد الحضارية القيمية ويرفض فارلستين إرجاع آليات الحداثة الرأسمالية للظاهرة التقنية في حد ذاتها، معتبرا أن الخصائص المميزة لهذه الحداثة وهي حرية الذات وتوزيع الفائض وتراكم المعرفة وليست محايثة ضرورة للتقنية، كما أن البنيات التي أفرزتها هذه الحداثة وهي الملكية الخاصة والممارسة التسويقية (لخيرات الأرض ولطاقة العمل) والدولة ذات السيادة ترجع في جذورها إلى عوامل ما قبل حديثة. وخلص الباحث في دراسته المهمة حول ظروف نشأة الحداثة الرأسمالية إلى أن انتقال المجتمعات الغربية من الإقطاع إلى الحداثة الرأسمالية له ظروف تاريخية محددة يلخصها في أربعة عوامل هي: انهيار نظام السيادة (لأسباب ظرفية معروفة)، وانهيار الدول، وانهيار الكنيسة، وانحسار الدولة المنغولية أي تراجع الشرق في الدورة الحضارية.

فلم تكن إذن الحداثة ظاهرة حتمية في منطق تاريخي مطلق بل تفسر بعوامل تاريخية تأخذ شكلا احتماليا إن لم نقل سمة الصدف والقطائع غير المعقولة[3].

وتتعارض هذه الأطروحة مع المقاربة الموروثة عن التقليد الهيغلي الذي يُرجع مسار الحداثة إلى تحول جوهري في مستوى حركة العقل الذي غدا يتمحور حول مبدأ الذاتية الذي اعتبره هيغل «مبدأ عظمة العصور الحديثة». وقد تركز هذا التوجه في الدراسات الفلسفية التي تناولت حركية الحداثة الغربية بما فيها

الفلسفات النقدية للحداثة كما عند هايدغير وفوكو[4].

ومن الجلي أن الحداثة هنا هي ظاهرة كونية تندرج في سياق تاريخي شمولي لايمكن اختزاله في محددات حضارية محلية، بيد أن المقاربة الهيغلية لا ترد على إشكال تفرد السياق الغربي بنشأة الحداثة، أي السؤال الذي طرحه ماكس فيبر في مقدمة كتابه المشهور «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» الصادر عام 1900م بقوله: «ماهي الظروف التي يمكن أن نرجع إليها داخل الحضارة الغربية وحدها» بروز ظواهر ثقافية نعتبرها ذات دلالة أو قيمة كونية أو نرغب في اعتبارها كذلك[5].

ومن المعروف أن «فيبر» قد ربط هذا التحول باعتبارات تعود إلى الإصلاح الديني البروتستانتي وامتداداته في مستوى نزع القداسة عن الطبقة وعقلنة الكون والمجتمع.

ويفضي هذا التصرف إلى نتيجتين مهمتين هما:

- إرجاع قيم ومفاهيم الحداثة إلى خلفيات فكرية وتاريخية أوروبية في مستوى المحددات العميقة المتصلة بالدين والمنظومة الثقافية ونمط تعقل الطبيعة والتصرف فيها.
- اعتبار هذه المفاهيم والقيم هي المحددات الكونية للحداثة. التي لا سبيل للخروج عليها أو تجاوزها في أي مشروع تحديثي.

وإذا تجاوزنا الأدبيات النهضوية الكلاسيكية العربية التي دافعت عن هذا الخيار سواء من منظور تاريخي أو وضعي، ووجهنا النظر إلى الحوار الدائر راهنا حول الموضوع في سياق الحديث المتجدد عن الحداثة الثانية (أو العولمة) ـ أمكننا الوقوف عند نموذج مميَّز لهذه الأطروحة الكونوية تحيل إليه كتابات الفيلسوف الإيراني داريوش شايغان الذي خصص للموضوع كتابين مهمين صدرا بالفرنسية.

فبالنسبة له لا انفكاك من الحداثة، ولا سبيل إلى إضفاء الخصوصية الحضارية عليها، ذلك أن بنيات الحداثة قد فرضت نفسها على كل الثقافات بل نفذت إلى جهازنا الإدراكي»[6].

فالحداثة ليست ظاهرة ثقافية بل هي نمط وجود تاريخي يفرض نفسه على البشرية بأجمعها، وبذا تؤطر خياراتنا وتحدد أطرنا المعرفية، ولا يمكن من هذا المنظور الفصل الراديكالي بين التحديث والتغريب، بالنظر لارتباطهما الوثيق «فكل تحديث ناجح يقتضي مسبقا جرعة قوية من التغريب»[7].

ومع أن شايغان يحتفظ بروح صوفية تبدو في حثه على إعادة الاعتبار للأبعاد الروحية بانفصال عن المعتقدات الدينية الأرثوذكسية ، إلا أنه ينتقد بشدة نظريات التعددية الثقافية معتبرا أنها «خطاب حقد» يفضي إلى نمط من النسبية العدمية المغرقة في الترجمية الطوبانية الفارغة»[8].

وليس من همنا إفاضة القول في هذه المقاربة التي نلمسها في شكل أقل اكتمالا لدى محمد أركون، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها نظل عاجزة عن الإجابة على إشكالين محوريين مترابطين، يتعلق أولهما بالسمة المعيارية المضافة على واقع يوصف بالكوني: فهل هذا الطابع الكوني راجع إلى محددات مرجعية ذاتية أو هو تعبير عن مجرد حالة الهيمنة والانتشار التي يتمتع بها نموذج الحداثة الغربية؟ ويتعلق ثانيهما بالطابع التاريخي للحداثة: أي تحولاتها وقطائعها وأزماتها مما يترجم فلسفيا في اتجاهين بارزين هما من جهة الحوار الدائر حول ما بعد الحداثة والحوار الدائر حول العولمة بصفتها إما حداثة بمنطلقات وآليات جديدة وإما مرحلة ما بعد حديثة.

فبخصوص الإشكال الأول يمكن القول بأن الفلسفات التأويلية (ما بعد الهيغلية) التي يجمع ما بينها الاهتمام باللغة قد قوضت جذريا كونية الأنوار (القائمة على العقلانية النسقية ذات المضامين التاريخية) كما قوضت الكونية التجريبية (القائمة على مفهوم اليقين العلمي) ومن ثم حولت الحداثة إلى سردية لها حدودها المفهومية وسياقها التداولي الخاص.

ونلمس لهذه المقاربة صيغتين فلسفيتين راهنتين تعبر نزعة «التعددية الثقافية» لدى الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور عن إحداهما، في حين تعبر تداولية الفيلسوف الأمريكي تشارلز رورتي عن الاتجاه الآخر.

أما تايلور الذي اهتم بضبط مسار تشكل الهوية الحديثة في عمل فلسفي مهم[9] فينطلق من نقد التصور الهيغلي للدولة بصفتها التجسيد الكلي لمبدأ الذاتية الحرة، معتبرا أن الإنسان الحديث مرغم على تعايش الكوني والخصوصي، المساواة والاختلاف، في سياق أعمق من مجرد الصراع بين المجتمع المدني والدولة الذي تحدث عنه «هيغل».

«فالذاتية لا تتشكل إلا في الفضاء القيمي للخيرات المتاحة أو الممكنة» الذي بدونه تصبح فكرة الاختيار عديمة المعني. وهذا الفضاء هو مجال دلالي حواري مشترك[10].

انطلاقا من هذا التصور ينتقد تايلور النظريات اللاثقافية للحداثة (فيبر على الخصوص) التي تعتبر الحداثة مسارا كونيا حتميا أحادي الاتجاه والمضمون، دون الانتباه إلى الطابع الاحتمالي والاختلافي لمسار الحداثات، مفضلا الحديث عن «الحداثات البديلة» التي يلاحظ تشكلها في مناطق متنوعة من العالم.

وهكذا يدعو تايلور إلى «سياسة اعتراف» بين المجموعات الثقافية داخل المجتمع الواحد أو بين الأمم المتنوعة. معتبرا أنها الشرط الأوحد لتفعيل الديموقراطية التعددية.

فمفهوم «الأصالة» الذي شكل مفهوم النزعة الذاتية الحديثة[11] اتخذ منذ عصور الأنوار دلالة فردية، بوصفه نمطا من العلاقة المباشرة بالأنا وبالطبيعة الخاصة المهددة بالآخر.

وقد أدى هذا التصور إلى خللٍ خطير في ضبط الرهان الاجتماعي بإهمال الجانب الحواري التفاعلي فيه، ذلك أن هوية الفرد هي دوما حصيلة مفاوضته مع الآخرين من حيث هو «مانح للدلالة».

وهكذا يطرح تايلور مفهوم «الكرامة الكونية» تعبيرا عن حق الاعتراف بالخصوصيات الثقافية، محولا مبدأ حق الأصالة من دلالته الفردية إلى دلالته

الثقافية الواسعة، داعيا إلى مراعاته في القوانين والنظم السياسية وطنيا ودوليا، معتبرا أن نفي «العامل السياقي» يؤدي إلى ممارسته أخطر أنماط الكليانية باسم مقاربة كونية تتخذ سمة بداهة زائفة[12].

أما رورتري الذي يتبلور مشروعه الفكري داخل تقليد فلسفات ما بعد الحداثة، حتى ولو كان يتميز عنها بنزعته الليبرالية البراغماتية المتجذرة في المناخ الفكري الأمريكي، فينطلق من نقد التصورات التأسيسية والجوهرية للحقيقة والعقل، متبنيا النموذج التداولي النفعي للمعرفة من حيث هي حصيلة تضامن سياقي محدد بشروط احتمالية توافقية[13].

من هذا المنظور ينتقد بشدة فكرة الكونية، معتبرا أنها نتاج وهم القدرة على الخروج من التاريخ، والنأي عن الاحتمالية، والإيمان بوجود قالب مطلق ثابت يمكن لخطاباتنا المتعارضة أن تترجم فيه.

فبالنسبة له ليست المعارف والحقائق سوى تعبيرات لغوية عن نمط من العيش المشترك.

ومن ثم فلا مجال لفكرة «مجموعة مثلى» أو لا لعقلانية جوهرية تضبط الوجود في أبعاده المتعالية الثابتة[14].

وهكذا يخلص رورتي إلى القول بأن ما يهم في نهاية المطاف هو اختلاف القاموس الدلالي وليس اختلاف المعتقدات، وأحوال الطموح لقيمة الحقيقة وليس الحقائق القائمة حسب الاعتقاد السائد[15].

ومن ثم ينتقد رورتي مشروع الحداثة بصفته نسقا كونيا بمضمون ثقافي موحد، معتبرا أن الهوية هي حصيلة خصوصيات سياقية ليس لها في ذاتها مقوم عقلاني ضروري، بل هي حصيلة تضامن محلي محدود وفق رهانات معينة وقواعد تبادل لغوي. وألعاب حقيقية احتمالية.

نلاحظ إذن من خلال نظريتي «التعددية الثقافية» لدى تايلور و«التداولية

الاحتمالية» لدى رورتري، أن مسار الحداثة يتحدد وفق مسالك ثقافية خصوصية ليس لها في ذاتها مقومات موضوعية، وإنما تحمل بصمات تجربة تاريخية وتأويلية محدودة.

وليس لواقع غلبة وانتشار النموذج الغربي للتحديث الذي درست الباحثة والمؤرخة «سوفي بسيس» مسار انتشاره[16] دلالة في مستوى الصلاحية الكونية للنموذج القائم (انطولوجيا وعقليا) حتى ولو كان من المشروع التساؤل حول الإمكانات الفعلية لصياغة نماذج تحديثية بديلة بحسب شروط وإكراهات الوضع الدولي القائم، كما سنرى لاحقا.

إن هذا الحوار ينعكس في سياقنا الفكر العربي الإسلامي في اتجاهين.

- **اتجاه نقدي إيديولوجي** للهيمنة الثقافية الغربية، من حيث هي إحدى دوائر السيطرة والاستعمار والامبريالية، والمطالبة باستقلال الذات التاريخية والتحرر الثقافي.
- **اتجاه نظري فلسفي** يدافع من منطلق النظريات النقدية للحداثة، عن استقلالية المجال التداولي العربي الإسلامي، وعن حداثة بديلة تتشكل بحسب الخصوصيات الحضارية المحلية.

-**أما الاتجاه الأول** فيشكل امتدادا للتقليد «العالم ثالثي» المتأثر بالمثل اليسارية والاشتراكية الذي انتشر لدى النخب الجنوبية التي قادت حركات التحرر في إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية.

وعلى الرغم من تبني بعضها للأيديولوجيا الماركسية التي كانت العقيدة الرسمية في الاتحاد السوفياتي وفي المعسكر الشرقي الدائر في فلكه، إلا أن الأمر هنا يتعلق بمثل وشعارات ماركسية مستوعبة داخل أرضية ثقافية ومجتمعية مغايرة، ولا علاقة لها في الغالب بالمناخ النظري للفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، ولا بهموم وإشكالات المجتمعات الصناعية الأوروبية الحديثة.

ولعل أبرز مثال لهذا النوع من الأيديولوجيا هي التجربة الماَوية في الصين التي

شكلت نموذجا فريدا من المزج بين أدوات التحليل الماركسي وعمق الثقافة الكونفوشيوسية وتطلعات وأحلام الشعوب الجنوبية المضطهدة والمحرومة، ومن ثم كان سحرها وإغراؤها خارج المجال الصيني الضيق.

ومن نماذج هذه الأيديولوجيا أيضا تيار «لاهوت التحرير» في أمريكا اللاتينية الذي قام على استيعاب المثل والقيم اليسارية داخل النسيج الروحي لمجتمعات شديدة التمسك بهويتها الدينية.

وقد أسهم فلاسفة وكتاب متميزون في توفير الزخم النظري المطلوب لهذا التوجه، من أبرزهم الفيلسوفان جان بول سارتر الذي اعتبر أن شرط التحرر الوجودي والمجتمعي هو التحرر من الاستلاب الثقافي والحضاري إزاء الهيمنة الغربية، وروجيه غارودي الذي اعتبر «الغرب حدثا طارئا هامشيا في تاريخ البشرية» وطرح فكرة القطيعة معه شرطا أوحد لتحديث المجتمعات الجنوبية، فضلا عن «فراتر فانون» الذي شكل كتابه «معذبو الأرض» إنجيل هذا التيار «العالم الثالثي».

وقد بلورت أعمال المفكِّرَيْن المصريَّيْن أنور عبد الملك وعادل حسين مقاربة «الإبداع الفكري الذاتي» و«الممارسة النظرية المستقلة» بالخروج من النموذج التغريبي للحداثة.

أما عبد الملك فيدعو إلى ما أطلق عليه «الإبداعية» من منظور الخصوصية الحضارية، موضحا الأمر بقوله: «أعني انطلاقا من المناشئ الحضارية المختلفة، ومن المناطق الثقافية - القومية التي تؤلف كلا من حضارات العالم الذي نعيشه.. لتحفيزها على صيانة الهوية الثقافية - القومية لمختلف المجتمعات بتحولاتها المعاصرة والمستقبلية، وصيانة إسهامها في الحصة العقلانية للعالم»[17].

من هذا المنظور، يميز عبد الملك بين فضاءين حضاريين واسعين شرقي وغربي، معتبرا أن لكل منهما إيقاعه الثقافي ومقوماته الفكرية والمجتمعية، مراهنا على قيام دورة حضارية شرقية على أنقاض «الناظم العام للهيمنة الغربية المتصدعة» أساسها «المنطق الصيني والتكاملية الإسلامية والجماعية الإفريقية»،

مما يكفل تجاوز أسس ومرجعيات الحداثة الغربية التي اختزلت العقلية في التعقلية[18].

وإذا كان عبد الملك قد دخل استراتيجية نقد التحديث الغربي من البوابة السوسيولوجية -الفلسفية، فإن عادل حسين دخلها من باب التحليل الاقتصادي- السياسي، داعيا إلى ما أطلق عليه «الممارسة النظرية المستقلة» لدرء اختلالات التركيبات النظرية الغربية «فالنظرة الشاملة» قد تكشف لنا أنه لا يوجد مسار طبيعي، وأن هناك إمكانية لمسار مختلف وأكثر ملاءمة، ومن ثم فإننا لسنا بصدد مصاعب غير مألوفة في طريق الوصول إلى النموذج الغربي، ولكن أمام احتمال أن نصل إلى نموذج آخر[19].

ويستند عادل حسين في تصوره للممارسة النظرية المستقلة إلى الدراسات النقدية للإمبريالية الغربية، التي أفضت إلى مفاهيم «تعدد المراكز الحضارية»، والاستقلال الحضاري، و«التحديث المؤصل».

ويسعى عادل حسين إلى بلورة هذه الاستراتيجية البديلة من داخل السياق الحضاري الإسلامي، مركزا على الجانب التنموي، حيث يطرح نموذج «التنمية المستقلة» بديلا من نموذج «التنمية بالانتشار» (الآليات المستوردة من الغرب).

وتفضي هذه المقاربة إلى نقد جذري لمفهوم «التحديث» الذي يكرس حالة التبعية الفكرية والاقتصادية والسياسية، طارحا بديلا منه معيار «التجديد الذاتي» أي التجدد من داخل الأمة ومن داخل قيمها. ذلك أن «أمة لا تنتج حضارة متكاملة خاصة بها لا يمكن أن تكون أمة، ومصطلح الاستقلال الحضاري هو التعبير عن هذا المفهوم»[20].

وتقترب مقاربة أنور عبد الملك وعادل حسين من النقد الراديكالي للحداثة الغربية لدى مفكر إيراني بارز هو جلال آل أحمد الذي ذهب في كتابه «نزعة التغريب» إلى اعتبار النموذج التحديثي الغربي «وباء» يجب على المجتمعات الشرقية التخلص منه للنهوض والنمو موضحا «أن القضية المركزية التي أحاول

التأكيد عليها في هذا الكتاب، هي أننا لا نستطيع صيانة شخصيتنا الثقافية التاريخية قُبالة الآلة وهجماتها المحتمة، وإنما سحقنا وذبنا تحت عجلاتها. وأصل المشكلة أننا ما لم نع ماهية وأساس وفلسفة الحضارة الغربية، وما دمنا نصر على تقليد حركات الغرب بصورة ظاهرة وسطحية (عبر استهلاك مُنتجاته) فلن نكون أكثر من ذلك الحمار الذي لبس جلد الأسد، وكلنا يعلم مصيره»[21].

ومن الواضح أن جلال آل أحمد يستند في رده الراديكالي للحداثة الغربية لكتابات المفكرين والأدباء الوجوديين (الفرنسيين على الأخص) مركزاً على نقد النزعة التقنية وأثرها على الواقع الإنساني المعيش، مع إعادة الاعتبار للتراث الشرقي، وللمخزون الحضاري القومي في خصوصياته المميزة وقدراته الإبداعية الذاتية.

إن هذا الاتجاه النقدي للحداثة الغربية من حيث علاقتها بالفضاءات الحضارية الأخرى يجد اكتماله في أعمال إدوارد سعيد خصوصا في كتابيه «الاستشراق» و«الثقافة والامبريالية» اللذين يرصد فيهما نظام اقتران المعرفة والسلطة بتشكل صورة الآخر في الثقافة الغربية، معتبرا الاستشراق أداة من أدوات اختراق الاستعمار وسيطرته ومظهرا من نظام الهيمنة المعرفية والفكرية الغربية التي يتعين التحرر منها[22].

في مقابل هذه المقاربة الأيديولوجية النقدية التي وقفنا عند بعض نماذجها تبلورت بعض المحاولات الفلسفية للدفاع عن الحداثة البديلة وكسر السلطة التأويلية الغربية لعل أهمها محاولة المفكر المغربي طه عبد الرحمن التي استند فيها إلى الفتوحات الجديدة في مجال المنطق واللغة لتبيين حق التنوع والاختلاف الثقافي من داخل المنظومة الفلسفية.

ففي نقده للنمط المعرفي الحديث الذي يجمل أصوله في أصلين أساسيين هما: «لاأخلاق في العلم» و«لا غيب في العقل» يقف عند أزمات هذا النمط المعرفي في مستويين متمايزين هما «أزمة الصدق» المتأتية عن فصل العلم عن الأخلاق و«أزمة القصد» المتأتية عن فصل العقل عن الغيب، طارحا بديلاً أخلاقيا

للحداثة الغربية يقوم على «نظرية التعبد» الإسلامية.

ومن الواضح أن طه عبد الرحمن يستفيد من الدراسات الفلسفية الجديدة في نقدها للتقنية والتصورات الوضعية موضحا مقاربته للنظام المعرفي الحديث بقوله «وبهذا يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة نظاما لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضي بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها بحيث يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، ويكرهه ولا يطيعه، أو قل، بإيجاز نظاما متسلطا»[23].

ويدخل طه عبد الرحمن إلى الجدل الدائر حول كونية الحداثة وتعدديتها من خلال ثلاثة مسالك :

- **المسلك التأويلي:** في تحديد المجال التداولي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية والدعوة للتجديد من داخله[24].
- **المسلك المنطقي اللغوي** في ضبط نمط العقلانية الكلامية القائمة على السمة الحوارية في مقابل المنطق البرهاني الغربي[25] .
- **المسلك الأخلاقي** في الدفاع عن المنظومة القيمية الإسلامية في اختلافها وخصوصيتها، ضمن منظور تحديثي غير غربي.

وفق هذا المسلك الأخير يرى طه عبد الرحمن أن الخصوصية الحضارية لا تنافي الكونية فقد تتعلق الأمة بذاتها في أمور وتنفتح على غيرها في أمور أخرى.

فالخصوصية هي حيز الأمة وجسمها في حين أنه غالبا ما تطلق الكونية على خصوصية أمة عممت طوعا أو كرها على أمم أخرى.

ويبين طه عبد الرحمن واقع التداخل بين الخصوصية والكونية من وجهين هما كون «الخصوصية عنصراً في الكونية» باعتبار أن الكونية «تأليف صريح بين خصوصيات مختلفة» كما أن «الخصوصية جسد للكونية» فالكوني لا يتجرد من الخصوصي بأي حال، «وإذا بطل القول بالتضاد بين الخصوصية والكونية، جاز أن

تقبل الخصوصية الإسلامية الاجتماع إلى الكونية، أي أن تكون باصطلاحنا خصوصية جامعة»[26].

ويقف طه عبد الرحمن عند أطروحة التعددية القيمية في تجلياتها الرئيسة (نظرية ماكس فيبر في العقلنة، النظرية التواصلية لدى آبل وهابرماس، نظرية العدالة الإجرائية لدى راولز، نظرية دوائر العدالة لدى والتزر) كما يتعرض لسياقها الأيديولوجي – الاستراتيجي، منتقدا إياها في مبادئها الثلاثة المؤسسة لها: مبدأ التعارض بين العقل والدين، ومبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي ومبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي.

فما يرفضه في هذه الأطروحه ليس فكرة تعددية القيم وإنما السمة الصدامية لهذا التعددية، التي يطرح بديلا منها «مفهوم تعددية القيم المتصادفة» التي يفسرها بقوله: «هي التعددية التي لا تسيب عقليا فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل العقل بمبدأ الإيمان، فلا عقل بغير عِنان، وأيضا هي التعددية التي لا تسلط سياسيا فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل السياسة بمبدأ الخير، فلا سياسة بغير زمام وأخيرا هي التعددية التي لا تطرف ثقافيا فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير لجام»[27].

وإذا كان طه عبد الرحمن يؤسس قيميا حق التنوع الثقافي، فإنه يؤسسه أيضا فلسفيا برفض السمة الكونية للفلسفة، والدفاع عن خصوصية الإبداع الفلسفي، من عدة أوجه، كارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي، وارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي، والاختلاف الفكري بين الفلاسفة والتضييق القومي للفلسفة.

ويخلص في نقده لما يدعوه بأسطورة الفلسفة الخالصة إلى «أن الكونية في الفلسفة.. ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيَّسة»[28].

ويقترح طه عبد الرحمن بديلا فلسفيا عربيا يقوم على مبدأ اختراع المفاهيم الفلسفية من داخل المجال التداولي العربي – الإسلامي، ومدها بالحركية اللازمة

عن طريق وصلها بالقيم العملية والأخلاقيات السلوكية[29].

وليس همنا هنا التعليق على أطروحة طه عبد الرحمن التي بدأت تستثير اهتماما متزايدا في الحقل الفلسفي العربي، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها تقدم أكمل صياغة فكرية عربية راهنة لحق التنوع الثقافي ضمن منظور الحداثة.

وما نريد أن نخلص إليه في ضبط خيوط هذا الحوار الدائر حول كونية الحداثة وتعدديتها هو استنتاج خلاصتين أساسيتين هما:

1 - أنه لم يعد بالإمكان الدفاع عن الأسس الأنطولوجية أو العقلية الكونية، لا من المنظور الأبستمولوجي الذي انهارت فيه المقاييس الوضعية لليقين العلمي، ولا من المنظور التاريخي بعد انحسار الأيديولوجيات الإنسانوية الغائية، ولا من المنظور الفلسفي بعد الانتقال الواسع من براديغم الذات إلى براديغم اللغة الذي ولَّد أفقا تاريخيا رحبا أساسه اكتشاف السمة التداولية الاختلافية للخطاب من حيث هو شكل تعبيري محدود وظرفي.

2 - يتنزل خطاب حق الخصوصية في مستويين متمايزين هما من جهة التصور الأيديولوجي النقدي للهيمنة الثقافية الذي يستعيد في أيامنا دمجه في سياق الحوار المتولد عن حركية العولمة [30]، والعلاقة الإشكالية بين مساري الحداثة وما أصبح يطلق عليه في بعض الأدبيات الفلسفية «ما بعد الحداثة» فبخصوص التصور الأول لابد من ضبط العلاقة بين الحداثة والعولمة، باعتبار أن هذه الصلة نادرا ما يتم ضبطها وتناولها بالعمق النظري المطلوب، حتى ولو كانت حاضرة ضمنيا في الأذهان والكتابات (غالبا عن غير وعي ودون قصد).

فأحيانا يُنظر إلى العولمة من حيث هي مرحلة اكتمال الحداثة، ببلوغ مسار التقنية لحظة تجسيد غاياته ومطامحه بتثبيت إمكانات السيطرة الشاملة على الطبيعة وتحقيق مطلب القولية الكونية للمسارات الاقتصادية، والاجتماعية، (مشهد العقلنة الذي تحدث عنه ماكس فيبر).

وفي المقابل ينظر البعض الآخر إلى حركية العولمة بصفتها قطيعة مع حقبة الحداثة، وبداية أفق ثقافي ومجتمعي جديد يتلاءم والثورة التقنية الثانية التي غيرت جذريا ـ من هذا المنظور ـ أدوات المعرفة ورهانات السلطة والمجتمع، وتلك هي النغمة السائدة في الأدبيات المستقبلية الأمريكية.

والواقع أن إشكالية صلة العولمة بالحداثة تتحدد في مستويين متمايزين يتصل أحدهما بالبنية المؤسسية والنظم المجتمعية، ويتعلق ثانيهما بالخطاب النظري والأنساق القيمية.

فإذا تأملنا في المستوى الأول أمكننا القول بأن ديناميكية العولمة قد حورت جذريا هذه البنية والنظم المؤسسية والمجتمعية، على الأقل فيما يتصل بإدارة الطبيعة، أي بالأطر التقنية بانعكاساتها المعروفة على الاقتصاد والمجتمع مما نلمس أثره واضحا في العديد من الظواهر مثل الانفصام المتزايد بين الزمن السياسي (الدولة القومية) والزمن الاقتصادي (توحد المنظومة الرأسمالية العالمية) والزمن الاجتماعي (المفهوم الجديد للمواطنة الذي تسعى لتكريسه شبكات المجتمع المدني العالمية..).

وتبدو هذه الظواهر في قطيعة واضحة مع زمن الحداثة الموحد والغائي والممركز الذي ينتظم حول الدولة القومية بصفتها «الوحدة الروحية لعصور الحداثة» حسب عبارة هيغل.

أما إذا توقفنا عند المستوى الثاني، أمكننا القول بأن ديناميكية العولمة من حيث قاعدتها النظرية والقيمية تطرح أسئلة وتحديات غير مسبوقة على خطاب الحداثة، حتى ولو كانت لا تقدم بديلا جديدا عنه.

فمن الواضح أن العولمة، حتى ولو كانت لا تقضي على «عصر الأيديولوجيات» كما يتردد على ألسنة المتسرعين تترجم أزمة «الحكايات الكبرى» التي تحدث عنها الفيلسوف الفرنسي اليوتار[31].

ويتعلق الأمر بالأنساق النظرية – القيمية الكبرى للحداثة وعلى رأسها الفلسفة

التأملية الذاتية (التراث الديكارتي- الكانطي)، والتاريخانية الغائية (التراث الهيغلي - الماركسي) والتصورات التجريبية الوضعية والأيديولوجيات التعبوية التحشيدية.

ولم تنجح المحاولات العديدة لصياغة خطاب بديل يكون المضمون النظري والقيمي لديناميكية العولمة، سواء بالرجوع للأدبيات الليبرالية المتطرفة أو الاحتفاء السطحي ببعض شعارات ما بعد الحداثة أو التبشير بالديانة السبرنيقية الجديدة المزعومة.

إن نهج الخطاب العربي السائد حالياً يميل إذن إما إلى اختزال العولمة في واقع الهيمنة الأمريكية وإما إلى ما يدعى بالنظام العالمي الجديد أو إعطائها هالة نموذج حضاري جاهز للتصدير، مما ينم عن قصور فادح في استكناه تحولات نوعية تطال البشرية برمتها، وتستهدفها بمقوماتها الأنطولوجية والمعرفية والسلوكية. ولاستكناه هذه التحولات لابد من التحلي بملكة التساؤل وبالعقل النقدي الإشكالي وتلك ملكة غابت منذ وقت طويل عن الفكر العربي[32].

أما التصور المتعلق بأطروحة ما بعد الحداثة فقد انتشر انتشاراً واسعاً في الثقافة العربية خلال العقدين الأخيرين، واتخذ أشكالا متعددة متغايرة منها المعالجة الفلسفية، والأبستمولوجيا النقدية ما بعد الوضعية، والنقد الأدبي التفكيكي[33].

ومن المعروف أن لثقافة ما بعد الحداثة جذورا ثلاثة أساسية في سياقنا العربي.

أولا: التقليد النيتشوي- الهايدغري في الفلسفة الفرنسية الذي تمحور حول نقد المرتكزات الأساسية للحداثة من مفاهيم الوعي والذاتية والعقلانية... وقد دخل الساحة الثقافية العربية عن طريق كتابات أساتذة أقسام الفلسفة في المغرب العربي، بعد نهاية الموضتين الوجودية والماركسية اللتين هيمنتا على المجال الثقافي لفترة طويلة.

ثانيها: النقد الأدبي التفكيكي الذي برز على هامش نفاذ وانتشار المقاييس البنيوية الشكلانية في التحليل اللساني والدراسات اللغوية، وقد تخصصت

مجلات رصينة (مثل فصول المصرية) في التعريف به وتطبيق آلياته على النصوص الأدبية والتراثية، وإن كانت جذور هذا الاتجاه فرنسية أيضا، إلا أنه دخل إلى السياق العربي من البوابة الأمريكية أحيانا، باعتبار طغيان النزعة التفكيكية على الاتجاهات النقدية الأمريكية.

ثالثها: أدبيات البحوث المستقبلية المبشرة بحضارة ما بعد الحداثة، لا في شكل نقدي، وإنما من منظور رصد التحولات الناشئة عن الثورة الصناعية الثانية في مستوى إدارة المجتمعات وبلورة وضبط المعارف، وصولاً إلى تأكيد حالة القطيعة بين الموجة الجديدة وحقبة الحداثة بكل عناصر مناخها الفكري والمجتمعي، ولقد ولجت هذه الأطروحات للثقافة العربية عن طريق ترجمة بعض الكتابات الأمريكية السيارة.

وليس من همنا التعرض بالتفصيل والتقويم لهذه المناحي الفكرية المهيمنة على نطاق واسع على الثقافة العربية الراهنة، وإنما سنكتفي بسؤال نعتقده الأساس المحوري في استكناه دلالة ومرجعية انتشار أدبيات ما بعد الحداثة في سياقنا العربي، وهو: إلى أي حد تعبر هذه الأدبيات عن حاجة موضوعية في ثقافتنا وأرضيتنا المجتمعية والفكرية، وما هو بناء على ذلك الفرق بين عوامل نشأتها في مهادها الأصلي وظروف بروزها في خطابنا الفكري؟

للإجابة على هذا السؤال الجوهري، لابد من البدء بإيضاح مصادرة أساسية ننطلق منها، وهي أن اختلاف السياقات الثقافية والمجتمعية لا يمنع من تداخل الأفكار وترابطها. فللفضاء الثقافي زمنه وسياقه المتميزان نسبيا، مما يفسر بالثوابت والمحددات الانتربولوجية، أي بالنوافذ المفتوحة بين الثقافات والأفكار على اختلاف العصور والمجتمعات، بيد أن المفاهيم والأفكار إذ تنتقل من سياقها الأصلي، تتبدل وظائفها المعرفية وآلياتها التحليلية والبرهانية، بحسب تغير النظم المعرفية والتأويلية.

فانتشار أدبيات ما بعد الحداثة في السياق العربي لا يمكن أن يفسر بمحض التأثر

بالثقافة الغربية وتياراتها الجديدة، حتى ولو كان هذا العامل حقيقة لا مراء فيها.

ولأمر ما لم تدخل هذه الأدبيات الساحة العربية إلا متأخرة نسبيا (في الثمانينات من القرن العشرين) على الرغم من ظهورها -بل طغيانها- قبل عقدين من ذلك التاريخ في أرضيتها الأصلية، ورجوع جذورها لأكثر من قرن (فلسفة نيتشه).

ومرد هذه الحقيقة أن تلك الأدبيات لم تكن لتعرف طريقها في الثقافة العربية، في مرحلة لا تزال الأيديولوجيات التعبوية الكبرى (من مركزية قومية وأممية اشتراكية) تهيمن على الفضاء الثقافي والسياسي، وتحمل آمالا وتطلعات واعدة، وقد كانت تلك الساحة بحاجة إلى نغمة «الفاعلية الوجودية» المتصالحة مع «ميتيولوجيا التقدم» الماركسية كما بثها سارتر، أكثر من حاجتها إلى صوت فوكو الذي كان يكتبها في عزلته، في حي «سيدي بو سعيد» في ضاحية العاصمة التونسية كتابه «الكلمات والأشياء» الذي أعلن فيه «موت الإنسان» و«نهاية المؤلف» وسخر فيه من غفلانية التاريخ وغائيته.

ولم يكن لتهمها في تلك الحقبة كتابات راهب الفلسفة الألماني هايدغر الناقد للتقنية كميتافيزيقا العصور الحديثة، وهي كتاباته التي كان يسطرها في منزله الريفي، في حين كان الهم المسيطر على النخبة العربية هو امتلاك التقنية، وولوج عصر التصنيع والنمو.

ومن الواضح أنه إذا كانت أدبيات ما بعد الحداثة في السياق الغربي لا تنفصل عن تصدعات ورهانات ديناميكية الحداثة ذاتها، حتى ولو اتخذت أحيانا طابعا نقديا تجاوزيا أو عدميا فإنها في الفضاء العربي تعبر عن موقف مغاير هو العجز عن ولوج هذه الديناميكية، والإخفاق في بلوغ مرامي التحديث التي تأسس عليها المشروع النهضوي العربي.

فمن ثوابت الفكر النقدي الغربي منذ اللحظة الهيغلية مراجعة مسار الحداثة ومعالجة اختلالاتها وتصدعاتها، حتى لدى الاتجاهات الأكثر راديكالية مثل فلسفة نيتشه التي نبهت إلى العلاقة الخطيرة بين المنظومة العقلانية والعلمية وإرادة القوة

والسيطرة (وهو الاتجاه الذي سلكه أغلب مفكري ما بعد الحداثة من بعده) فلقد ظل حتى وهو يدافع عن هذا الرأي بلغته المطرقية العنيفة وفيا لجذور قيم التنوير والتحديث (كما أوضح هايدغر في كتابه المهم حول نيتشه).

إن المفارقة الواضحة التي تسم تيار ما بعد الحداثة في السياق العربي، هي جمعه بين أصناف شتى متمايزة، بل متناقضة أحيانا، منها يتامى الماركسية المحبطون، واللاهثون وراء الحداثة ذاتها بسعيهم إلى الاندماج في الزمان الحداثي الغربي، والتيارات التأصيلية المنشدة لنقد الغرب لدى أقلام غربية، فضلا عن وجوه فكرية أخرى تسعى بالعمل على مقولات ما بعد الحداثة إلى تحديد المشروع النهضوي العربي، ولو على حساب دقة المصطلح ووضوح الرؤية.

❋ ❋ ❋

1 – Mohamed Arkoun: humanisme et Islam, Combats et propositions vrin fais 2005.

2- راجع مثلا:

– البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، ط 1977,3م.

– فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ط 3، دار الشروق، 1988م

– علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير ط1 1985م

3- راجع:

Immanuel wallerstein: l`occident, la capitalisme et le système moderne Sociologie et societe (montreal(, Vol 22, avril 1990, p15-22.

4- عالج هابرماس الأثر الهيغلي في النظر للحداثة في:

– le discours philosophique. de la modernite gallimard 1988 p.26-60.

5 - M. Weber , l`éthique protestante et l`esprit du capitalisme plon, 1967,p11.

6 - Daryush Shayegan , le regard mutile , pays traditionnels face a la modernité l`aube 1989 , p:84.

7 - Daryush Shayegan , la lumière vient de l`occident l`aube 2001 p ,39.

8- المرجع نفسه ص47–50.

9 - charles taylor : le sources de l`identité moderne ed. boreal 1998.

10 - idid p.15-41.

انظر نقده للنماذج الكونية في العلوم الانسانية:

˝ Compréhension et ethnocentrisme˝ Charles Taylor: la liberté des modernes puf 1997 (p.194-219).

11- خصص له تايلور عملا نقديا مهماً في كتابه: Le malaise de la modernité cerf 1994 (راجع على الأخص من ص 34 إلى 39) .

12– la politique de la reconnaissance in multiculturalisme : Différence et démocratie aubier 1994 (p 41-99).

13- بسط رورتي هذه النظرية في كتابه: L`home speculai seuil 1990 راجع على الاخص فصل «نظرية المعرفة وفلسفة اللغة» (ص287–345).

14 – pragmatisme, relativisme et irrationalisme in conséquences du pragmatisme seuil, 1993, p.299 -322.

15 - ˝ contingence du langage ˝ in Rorty : contingence, ironie et solidarité Armand colin, 1993, p.21-46.

16 - sophie bessis : l`occident et les autres : histoire d`une suprématie la découverte 2002.

راجع على الأخص الفصل الأول:نشأة الغرب، ص 15 –37.

وقد وقف الفيلسوفان الإيطالي توني نغري والأمريكي مايكل هاردت على مسار تشكل الحداثة في علاقتها بالهيمنة الغربية في كتابهما المهم «الامبراطورية» من خلال رصد إشكالي دقيق لمفهوم السيادة، عبر ثلاث ملاحظات هي:

ـ الاكتشاف الثوري لحقل المحايثة في مقابل المقاربة المتعالية.

ـ حركة التمرد ضد قوى المحايثة وأزمة السلطة المترتبة عليها.

ـ الحل المؤقت والجزئي لهذه الأزمة عبر قيام الدولة الحديثة من حيث هي موقع السيادة الذي يتجاوز ويتوسط خط القوى المحايثة.
M.hardt.A.negri:empire exils, 2002, p 102-125

17- أنور عبد الملك: ريح الشرق، دار المستقبل العربي، 1983م ص 185.

18 – المرجع نفسه، ص 196.

19 – عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، دار المستقبل العربي، 1985م ص 29.

20 – المرجع نفسه، ص 69.

نلمس هذا التصور للاستراتيجية النظرية المستقلة لدى مدرسة˝إسلامية المعرفة˝ التي انبثقت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، وقد قامت على نقد « الفكر الحضاري الغربي» واستبداله بمنطلقات ومفاهيم جديدة مستمدة من المرجعية العقدية الإسلامية. وقد عرض المعهد المشروع الفكري للمدرسة في الكتاب الصادر عنه بعنوان: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات 1986م (راجع على الأخص من ص 75 ـ 117.

21– جلال آل أحمد، نزعة التغريب دار الهادي، 0002م ص 33.

22– ادوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء (ترجمة كمال أبوديب) مؤسسة الأبحاث، العربية ط 3 ، 1991م. ـ الثقافة والإمبريالية (ترجمه كمال أبوديب)، دار الآداب 1997م.

23 – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي

العربي، 2000م ص 142.

24 – عالج طه عبد الرحمن هذا التصور في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي.وقد حدد مفهوم المجال التداولي بأنه"محل الوصل والتفاعل بين صانعي التراث"، ص 244 من الطبعة الثانية.

25 – طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي ط2 2000(راجع على الأخص فصل المنهج الكلامي من ص 95 ـ 93).

26 – طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري المركز الثقافي العربي، 2005م، ص28.

27 – المرجع نفسه، ص 76.

28 – الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، 2002م ص 65.

29 – المرجع نفسه، ص 74.

30 – عالجنا هذه الإشكالية في: السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة، المركز الثقافي العربي 2001م.

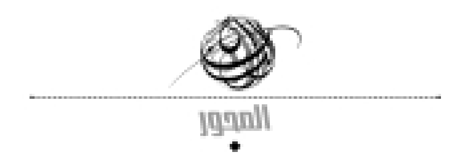
31 - jean - francois lyotard: la condition postmoderne minuit 1979.

32 – من أبرز الكتب التي تناولتها من خلفيتين مختلفتين:

- M. Hardt, A. negri : Empire exils 2000.
- A. touraine: un nouveau paradigme: pour comprendere le monde aujourd`hui Fayard 2005 p.35-56.

33 - من أبرز ممثلي هذه النزعة في الثقافة العربية: عبد السلام بن عبد العالي وعبد الكريم الخطيبي (المغرب) وفتحي التريكي (تونس) وعلي حرب (لبنان).. ومن أهم الحوارات التي جرت في الفكر العربي حول ما بعد الحداثة حوارية «الحداثة وما بعد الحداثة» ما بين فتحي التريكي و عبد الوهاب المسيري ، صدرت عن دار الفكر، دمشق2003م.





النُّخَب والوعي السُّنَنِيّ
مالك بن نبي و محمد عبده: قراءة خلدونية للنهضة

احميدة النيفر(*)

من الإصلاح إلى الوعي التاريخي

إذا كان مولد مالك بن نبي سنة 1905م، في السنة نفسها التي توفي فيها محمد عبده فإن أوّل ما يمكن أن يطرح من الأسئلة هو : هل تواصل مع مالك سؤالُ النهضة العربية الذي اعتنى به رجال الإصلاح الديني ؟

ما تبرزه لنا ابتداءً قراءة كتابه «وجهة العالم الإسلامي» في سلسلة «مشكلات الحضارة» هو هذا التموقع الفكري الذي يحرص على إبرازه حين كان يتناول مسألة النهضة التي تولّى الإصلاحيون العرب تركيزها في القرن التاسع عشر.

في هذا الأثر المنهجي ندرك نوع العلاقة النقدية التي حرص مالك على إرسائها مع الفكر الإصلاحي. يتضح هذا في تقويمه لأبرز الوجوه الإصلاحية حين يقول عن جمال الدين: «إنه نهض سياسيا أكثر مما نهض فكريا، وإنه اندفع بطاقَتِه الفطرية أكثر مما اندفع بطاقته النظرية رغم أنه موهوب فكريا»[1].

يضيف بعد ذلك في مقارنة مع الإمام محمد عبده فيقول عنه: «إنه أصاب بعض جوانب مشكلة النهضة، ولكنه أخطأ في تطويرها تماما» .

(*) كاتب ومفكر من تونس .

حين ندرس موضع ابن نبي الفكري ندرك أنه في علاقته بالمدرسة الإصلاحية يختلف مع الفريقين البارزين اللذين عالجاها طوال القرن العشرين. هو لا يتفق مع الخط السَلَفي الذي يهمل أيَّ تواصل مع الفكر الإصلاحي ولا يجاري أيضا ما اعتاده الآخرون من توظيف قسري لجهود الإصلاح مع نزوع تمجيدي إيديولوجي واضح.

ينطلق موقف مالك بن نبي من إقرار بأن الإصلاحيين أحدثوا هزة عميقة للضمير المسلم، وأنهم في اعتمادهم اختيار الإصلاح الديني والمرجعية الثقافية الإسلامية قد وفّروا أول شروط إنقاذ المجتمعات المسلمة.

لكن هذا لم يمنعه من قراءتهم قراءة نقدية ترتكز في المقام الأول على أطروحة الزمن الثقافي ، المقولة التي تناولها في كتابه الثاني:«شروط النهضة» حيث اعتبر أننا في «العالم الإسلامي نعرف شيئا يسمَّى الوقت لكنه الوقت الذي ينتهي إلى عدم ، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن التي تتّصل اتصالا وثيقا بالتاريخ»[2] .

ما غاب في التوجه الإصلاحي هو هذا الوعي التاريخي الممسك بسيرورة الحضارة الإسلامية وبالخصوصيات التي توقف المثقفَ على العوائق الخاصة التي تمنحه امتلاك زمام واقعه الإسلامي.

هي ذات المقولة التي سيطوّرها بعد مالك مفكّران مغْربيان معاصران هما العروي، و محمد عابد الجابري.

هذان العَلَمان وإن اعتمد كل واحد منهما أدوات تحليلية أكثر دقة ميّزته بتمش منهجي خاص، فإنهما يَدينان بشكل واضح لمالك بن نبي حيث أَوْلَيَا مسألةً التحقيب التاريخي أهمية عند تحليل الجهود الإصلاحية ونقدها.

لقد بدأ مالك بمسألة «مجتمع ما بعد الموحِّدين» ليحدد الإحداثيات التاريخية الضرورية التي تضبط مرحلة الانهيار لحضارة المسلمين وعواملها الذاتية أساسا. في مجتمع «ما بعد الموحدين» نكتشف بجلاء العجز الحضاري الذي حوّل بغداد من مركز الشرق الوسيط والقيروان عاصمة للأغالبة إلى معالم أقرب للخراب. مع هذا الاكتشاف تتوالى الأسئلة الباحثة عن الأسباب والسُّنَن.

بعد مالك أصبح مشروعا أن يقول العروي: إن الإنسان كائن تاريخي إلا أنه لم يعِ تاريخيته إلا مؤخرا أي أن للوعي التارخي بداية لا بد من تحديدها.

في الاتجاه ذاته يرى الجابري أن الوعي العربي الإصلاحي يتميز باستبعاد الزمان من خلال المكان فيتعامل مع العصور المختلفة كجزرٍ ثقافية تحضر إلى الوعي العربي حضورا متزامنا متداخلا.

إنه جهد ركَّزه العَلَمان المعاصران بعد ابن نبيّ للخروج من تداخل الأزمنة الثقافية ومن الضبابية التي تقود من المعقول إلى اللامعقول ومن اليسار إلى اليمين مما يجعل الوعي التاريخي قائما على التراكم وليس على التعاقب، وعلى الفوضى وليس على النظام.

هذا بينما ندرك حين نقرأ بعض ما دوّنه الإصلاحيون -قبل ذلك- عن الإصلاح أخذهم بمقولة «السديم الثقافي» التي سادت الفكر الإحيائي خاصة والإصلاحي عامة قبل مجيء مالك بن نبيّ ثم ما تأكّد بعد ذلك من جهود «العروي والجابري»[3].

لمواجهة مثل هذه الإطلاقية، التي ميَّزت خطاب القرن التاسع عشر و جزءا من القرن العشرين والتي ما تزال متحكّمة في فئات مهمة من المعْنيِّين بالشأن العربي العام اليوم، قدّم مالك بن نبيّ أطروحة الزمن الثقافي التي دعمها بالمسألة الحضارية وأولوية الفاعلية الثقافية على ما عداها من العوامل التاريخية الأخرى.

بهذا التموقع الفكري يمكن القول بأن «مالكا» قد دشّن مرحلة جديدة في الوعي العربي تريد أن تضع حدّا لـتيه الفكر الإصلاحي عبر الزمان الثقافي وعلاقته اللاتاريخيه بالماضي.

الفكر السُّنَني وظهور خطاب جديد

كان انطلاق الفكر الإصلاحي في المجال السياسي والحضاري قائماً على سؤال مركزي: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟

هذا السؤال كان في جانب منه تعبيرا عن وعي بالتخلّف وحرصا على ضرورة استيعاب إيجابيات الآخر.

ضمن هذا التوجه يمكن أن نتناول جانباً ثانياً من فكر مالك بن نبي في علاقته بالتوجه الإصلاحي الذي ارتبط به وطوّره بصورة لافتة عندما حرص على الإجابة عن ذات السؤال المركزي للإصلاح معتمدا على إحدى مقولاته التي طوّرها عبر منهج جديد.

لإضاءة هذا المجال ينبغي التأكيد على أحد الأسس الفكرية للإصلاحيين ألا وهي قضية العلم التي اعتُبِرتْ أحد العناصر الأساسية للنهوض الأوروبي. في مقالة «شرح الشارح» للأفغاني نقرأ ما يلي: «إن جهل الشرقيين أدى إلى انحطاطهم بقدر ما أن العلم ساعد الغربيين على السيطرة عليهم وما كان بمقدرة الغرب أن يقوم بالفتوحات التي قام بها بدون معارفه. إن ملك العالم ليس ما نراه من ملوك إنما هو العلم».

أما الإمام محمد عبده فقد حدّد من جهته في محاضرة شهيرة ألقاها في تونس سنة 1903م معنى العلم فقال: « -إن الله- يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حدّ، أما نحن فعملُنا منافٍ لما كتبه أسلافنا وما تركوه من جواهر المعقولات في الكتب النفيسة المستودعة بخزائننا التي أصبحت ليومنا أكلة للسوس و فراشا للأتربة ...»[4].

على هذا فإنه لا يكاد يخلو حديث لأحد رجال الإصلاح من إثارة هذه المقولة التي اعتُمدت مدخلا أساسيا لمعالجة انحطاط المسلمين. يقول الشيخ «عبده» في محاضرته بالجزائر في السنة نفسها التي زار فيها تونس والتي تناول فيها تفسير سورة «العصر» رابطا بين مقولة العلم وما تفضي إليه من تحميل الإنسان المسؤولية و ضرورة اتخاذ الأسباب: «العصر هو الزمان الذي تقع فيه حركات الناس وأعمالهم كما قال ابن عباس ...يتوهم الناس أن الوقت مذموم فأقسم الله به لينبِّهَكَ أن الزمان في نفسه ليس ممّا يذمّ ويسبّ ...وأن أعمال الإنسان هي مصدر شقائه لا الزمان ولا المكان ...»[5]. تأكيدا على هذا الوعي السُنني نفسه يذهب العلامّة التونسي محمد الطاهر ابن عاشور – وهو من أشد المنافحين عن خطاب الإصلاح– إلى القول بأن:«الله -تعالى- أنزل القرآن كتابا لصلاح أمر الناس كافة ....وأن الصلاح العمراني ... هو حفظ نظام العالم الإسلامي وضبط تصرف

الجماعات والأقاليم ... ويسمى هذا بعلم العُمران و علم الاجتماع»[6]. على هذا المسار نفسه المؤكِّد أن للحضارة ثوابت ينبغي الوقوف عليها لتجاوز عوامل التعطّل يحدّد صلاح الدين القاسمي إحدى السنن المرعية للحضارة، فيعلن عن إجماع «العقلاء من العلماء قديما وحديثا على أن نهضة الأمم تتوقف كل التوقف على إشاعة العلم الصحيح بين أبنائها»[7] .

ما يَلْفِتُ النظر في هذه الشواهد وغيرها أن مقولة العلم عندما اعتمدتها المدرسة الإصلاحية شرطا من شروط النهضة لم تقف بها عند حدود السنن الكونية ومجال الاختراعات بل جعلتها تشهد تطوّرا في اتجاهين اثنين :

- **اتجاه أول** عقلاني يقول بوحدة الأصل الإنساني، و بقابلية كافة المجتمعات البشرية للانخراط ضمن خطاب جامع بينها يجعلها قادرة – من جهة- على استيعاب درجات من الرقي الفكري وقابلة –من جهة أخرى – لــ« تطهير» جوانب من معتقداتها الدينية وإعادة النظر في قيمها الحضارية. كانت مواجهة هذا الاتجاه مع فقهاء التقليد ومؤسساتهم التعليمية والقضائية إضافة إلى مقاومة معلنة للتصوف وما ارتبط به من معتقدات تقديسية للأولياء.
- **اتجاه ثان** يعتمد الرابطة البشرية للعلم لينفتح بها على المجال الاجتماعي خاصة.

هذه الوجهة أسهم فيها جانب من التيار الإصلاحي لمواجهة الخط المحافظ الذي لا يعتبر التمدن مفضيا إلى سَوْق الإنسانية في طريق اجتماعية واحدة. مؤدى مقولة العلم عند هؤلاء الإصلاحيين يجعل سبب التباين بين الأمم هو عدم الاهتداء إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية .

المؤكد أنه أيا كان الاتجاه الذي اتخذه الفكر الإصلاحي في خصوص قضية العلم – فإن الوعي السنني الذي استقر عند النخب العربية في تعليل الانحطاط أتاح بصورة حاسمة إعادة النظر في جملة من المفاهيم الإسلامية من زاوية حاجات العصر. لذلك لم يبقَ هناك تناقض بين القول بنصرة الله للمسلمين وضرورة اتخاذ الأسباب الحضارية المحققة للنهوض.

من هذا الباب جاز لنا القول بوجود وصلة بين بنية الفكر الإصلاحي وما انتهت

إليه رؤية ابن خلدون(732 – 808هـ/ 1332- 1406م) المقرّة بوجود أسباب للتمدن في المجتمع والتاريخ.

فكما أن ابن خلدون قدم منهجية تتمثل في وقفة نقدية من الفكر السابق ولِمَا أنتجه من المعارف وما اعتاده من طرق ومناهج – فإن المدرسة الإصلاحية سلكت المسالك نفسها مع المنظومة الفكرية والمعرفية السائدة في بلادها رغم أنها لم تتمكّن من تقديم إجابات للتحديات الأوروبية في الفكر والعلم.

بالعود إلى المسيرة الفكرية لمالك بن نبي فإننا سنقف عنده على ذات الوجهة النقدية مع الوعي السُنني الذي أرساه الإصلاح في وقت كان معاصروه في المشرق خاصة قد أحجموا عن كلّ تواصل موضوعي مع المنظومة نفسها خاصة بعد الصيغة التي تبنّاها الشيخ رشيد رضا.

معاصرة المثقف الرائد

تمثّلت هذه الوجهة النقدية لمالك في تطوير نوعيّ لمقولة الإصلاح بالتنظير لأطروحة النهضة التي عالجها من زاويتين متفاعلتين هما : الآخر و الذات. من جدل هذين الطرفين برزت في أدبياته ثلاث مقولات للنهضة هي:

1–أن الغرب ليس اختيارا –2 – الإسلام دين وحضارة – 3– طبيعة المعركة بين الذات والآخر هي فكرية–حضارية أساسا.

ويمكن إبراز أهمية هذه المقولات و الرؤية التي اعتمدها مالك حين نعمد إلى تنزيلها في مجال الخطاب المعاصر الذي يخوض منذ عقدين تقريبا سجالا حادّا عن صراع الثقافات أو حوارها.

لقد كان صاحب «حديث في البناء الجديد» حاملا لتوجه رائد لأنه كان قبل عقدين، على الأقلّ ، من «هنتغتون» ونظرية «صدام الحضارات» و من «فوكوياما» ومقولة «نهاية التاريخ» رافضا القول بإحدى النظريتين على وجه الإطلاق.

الواقع الموضوعي والوعي التاريخي جعلا مالكا يرى أن الصراع قائم إلى جانب الحوار في الوقت ذاته ودون انفصال. لذلك فلا عجب إن رأيناه مهتما بالحضارة

الإنسانية، تقدّمِها ومصاعبِها، مبيّنا ما يمكن أن يسهم به الفكر والثقافة الإسلاميان لفائدة الإنسان. من جهة أخرى لا يتردد في نقد المستشرقين محددا نقاط الاختلاف معهم في تشخيصهم لما يرونه اعترى الفكر الإسلامي من علل. فعل ذلك مثلا مع المستشرق الإنجليزي «جيب» مؤلف «الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي»الذي اعتبر أن الفكر الإسلامي عاجزٌ عن التركيب مغرقٌ في التجزيء و«الذرية».

من هذه الناحية يكون ابن نبيّ قد تواصل مع ما قال به الإصلاحيون الأوائل من ضرورة الفصل نظريا وعمليا بين الثقافة الغربية ومبتكراتها التقنية من جهة وبين السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي من جهة ثانية.

تحقق هذا باستيعابه للثقافة الأوروبية الحديثة وقيمها إلى جانب تمثّل الثقافة الإسلامية التقليدية. أضاف إلى هذه الخضرمة المعرفية تكوينا في مدرسة فرنسية للكهرباء وهندستها أتاحت له صرامة فكرية عندما اتجه بعد ذلك إلى معالجة مشكلات الحضارة.

مع كل هذا كان – وهو وليد قسنطينة– «مريدا» مولعا بفكر رائد الفلسفة الاجتماعية و التاريخ عبد الرحمن بن خلدون.

هنا ندرك أن أضافته بالنسبة إلى الإصلاح تعدّ إضافة نوعية فتجعله من أصحاب الرؤية (visionnaire) أو كما اختار هو أن يسمّي نفسه بتواضع: «شاهد قرن». كان يعي معنى هذه الشهادة و مستلزمات خطاب أصحاب الرؤى لذلك كان يقول: «كل كلمة لا تحمل جنين نشاط معين فهي كلمة فارغة، كلمة ميتة».

تتّضح صلاحية مقاربة «مالك» اليوم – وهو المتوفى سنة 1973م– من ثلاثة أوجه:

أوّلها: أشرنا إليه حين ذكرنا أنه أرسى فكرة ترفض مقولة صدام الحضارات كما تُعرض في الوقت نفسه عن دعوى حوار الحضارات. الأمران عنده لا ينفصلان، هو حوار وصدام معا، هذا هو الدرس الأول للفكر الحضاري. لكن أهم من أي سجال إيديولوجي هو أنه لا معنى للحوار والصدام في غياب الإنسان الحامل لروح وفكر

يجعلانه قادرا على الحوار والصدام. من هنا جاءت عنايته بتحليل شروط النهضة ومسألة القابلية للاستعمار.

ثانيا: كان يرى أن الحضارة الغربية أصبحت حضارة عالمية فلا بد من الإفادة من منتجاتها قصد الوصول إلى نِدّية يمكن بها مواجهة السياسات الغربية المعادية للمسلمين.

هذه الندّية ، ليست ثأرية -كما يذهب إلى ذلك دعاة أستاذية العالَم- لكنها رهان على أهمية الخصوصيات الثقافية والروحية ضمن أي توازن استراتيجي. مثل هذا التوجه يتجاوز بأشواط الواثقين من أن التحكم في الحوار أو الصدام يعتمد على العناصر العسكرية و السياسية والاقتصادية فحسب.

ثالثا: يرى صاحب «مستقبل الإسلام» أن هذا المستقبل لا يتأتّى إلا بصياغة منظور معرفي ومنهجي بديل أشدّ تجذّرا في الواقع المحلّي و أكثر تكاملا مع الفكر الإنساني لأننا نعيش حضارة واحدة تفرض تحولات عالمية شاملة.

لذلك يصبح الإشكال هو: أتتحقق هذه الصياغة المفضية إلى ولوج جديد في التاريخ الحديث بذهنية حضارية «بِكْر» مُعرضة عن العالَم أو بهويّة ثقافية «أصيلة» لم تقع إعادة تركيبها؟

من ثم جاء الجهد البنائي فكانت «الظاهرة القرآنية» إعادة لتركيب الخصوصية الثقافية العربية بما أتاح ظهور «ميلاد مجتمع» على أنّه يمثّل القيمة المضافة لشعوب عديدة في العالَم القديم[9] .

هذا هو رهان مالك بن نبيّ قبل أن يظهر الحديث عن النظام العالمي الجديد وقبل أن تبدأ العولمة بثلاثة عقود. أمكن عدّه صاحب رؤية لأنه كان مدركا بوعي الحاجةَ إلى عالم جديد أي نمط جديد من الحياة ورؤية محددة للوجود. أما تنميط الشعوب والثقافات فهو مشروع آيل للفشل لكونه يتجاهل أهم عناصر بناء الحضارة وهو عنصر فعالية الإنسان وقدرته على الإسهام والإضافة، وهي الفعالية التي لا يمكن أن تقطع مع خصوصياته.

«المريد» الخلدوني

إذا كان «مالك بن نبي» قد ضرب صفحا عما ذهب إليه بعض تلاميذ الشيخ «محمد عبده» حين قالوا بوجود إشكال في العقلية الغربية وضمن البناء الثقافي الغربي نفسه - فقد كان يريد تجنب المعالجة التبريرية.

مثل هذا الموقف الدفاعي عن الذات كان عنده عائقا عن النهضة ليس للأسباب التي ذكرناها آنفا فقط بل لأنه اختيار يقطع مع ما انتهى إليه الفكر العربي الإسلامي في أرقى مراحله، مرحلة الإبداع الخلدوني.

لقد ذكر صراحة في أكثر من موضع من تآليفه هذه الوشيجة الفكرية التي تربطه بأطروحة العمران البشري لكنه لم يتوقف عند ذلك الحد وما كان له أن يفعل.

مرة أخرى نعود إلى تموقع «مالك» الفكري. إنه في حرصه على التواصل مع الفكر الحضاري ونظرية الدورة الحضارية بمختلف أطوارها لابن خلدون- لا يتردد في الانفتاح على فلاسفة غربيين محدثين كان لهم باع في فلسفة الحضارة.

كان يعيد بهذا التمازج والتركيب قراءة الفكر الخلدوني في ضوء المستجدات المعرفية والحضارية الحديثة.

إنّه «المريد» لكن من نوع آخر، أخذ عن «شيخه» لكنه تابع «شيوخا آخرين» وتجاوز الأول دون أن ينسى سبقه.

هذا التموقع النقدي جعل مالك بن نبي يرفض أن يستغرقه وضع محدد؛ يحرص أن يعيش على مشارف أكثر من فكرة وأكثر من عصر وذلك بالربط بينها رغم ظاهر التباين والتباعد. لذلك جاز أن نعتبره رجل «الحدود»، ذلك الذي يريد تخطّي الحواجز الحضاريّة والتاريخية قصد إرساء جسور بين عوالم مختلفة : الشرق والغرب ، أوروبا والعالم العربي الإسلامي، الإيمان الديني والفكر النقدي، المحافظة والحداثة.

لعل هذا التموقع الحدودي هو العنصر - الأساس الذي يفسر لنا جانبا مهمّاً من غربة «مالك» الفكرية في المشرق العربي وحتى في ربوع المغرب في حياته وبعد وفاته.

هو العنصر ذاته الذي جعله لا يشاطر فكر «سيد قطب والمودودي» لكونهما يدينان كل جلوس بين عالمين ويرفضان التركيب بينهما ثم تجاوزهما.

الاختيار نفسه جعله مفكرا ممجوجا لدى التحديثيين المغاربة الذين رأوا فيه كاتبا «تلفيقيا» هو أقرب للترميق(Bricolage) منه إلى الثورة.

مع كل ذلك كان ابن نبيّ متمثلا للرؤية الخلدونية المقوّضة في نهايتها للتفكير الخرافي.

هو في نظرته إلى ابن خلدون أقرب إلى مقولة «فهمي جدعان» القائلة بأن الأزمنة العربية الحديثة بدأت مع مقدمة ابن خلدون وليس مع مدافع نابليون. ليس بمعنى أن ابن خلدون اصطنع وأبدع العصور الحديثة بل إنه حضّر وأعدّ للعصور الحديثة. بفضل هذا الوعي العقلي أمكن لصاحب المقدّمة إدراك تلك القطيعة بين العالم القديم والعالم الحديث، بين أفول العمران الإسلامي و بداية عصر جديد.

بعده بقرون، كان مالك بن نبيّ يقول في أواخر أيامه لأهم من يسعون إلى لقائه: إننا في فترة خطيرة تقتضي تغييرات ثورية فإما أن نقوم نحن المسلمين بالتغيير في مجتمعاتنا، وإما أن تَفرض علينا طبيعة العصر تغييرات من الخارج كما هو حاصل الآن (سنة 1972م) في اليمن وظفار وغيرهما لأن هذه هي روح العصر .

ثم يواصل فيما كان سمّاه «وصيّته» : «إن المشاكل العالمية ليست ذات طابع اقتصادي وليست ذات طابع سياسي إلى حدّ كبير ولا ذات طابع اجتماعي لأن المشكلات التي عالجها الفكر الماركسي في متوسط القرن التاسع عشر حُلَّت الآن ...المشكلات التي ستواجه العالم هي مشكلات نفسية ، هي بإجمال حيرة النفوس وشعورها بعدم الاستقرار رغم التمتع بجميع الضمانات الاجتماعية. ...أما مشكلاتنا نحن فهي اقتصادية اجتماعية»[10].

يختم بعد ذلك وصيّته بقوله : «إن نجاحنا في المعركة العالمية سوف تكون بقدر نجاحنا في معركتنا الداخلية».

هذه الرؤية الاستشرافية تجعلنا –حين نقرأ كتب مالك– ندرك الخصائص الثلاث الكبرى لهذا المفكر: –جدوى التموقع النقدي– الديناميكية البنائية

للآخر- أهمية الفكر الرابط بين العوالم، الرافض للحدود في مجالي المعرفة والإبداع.

من هذا الأفق اختار مالك أن يقرأ النهضة حسب الرؤية الخلدونية وهو الموقع نفسه الذي انخرط فيه من قبل شيخه الأول ابن خلدون حين قال في نهاية القرن الثامن: «إن دولة الإسلام العربي درست وإن العصر القادم للأتراك العثمانيين».

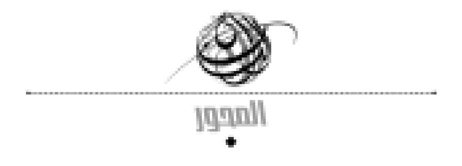
لم يكن للشيخ ولا لمريده بعده علم بالغيب لكن وعيهما وتمثّلهما روح الزمان جعلهما يدركان- كلٌّ من موقعه- أنهما على مشارف نقطة تحوّل أساسية ستتضافر الأوضاع الموضوعية بعد ذلك في تجسيدها بشكل حاسم.

تلك هي أهمية النخب وتلك هي مسؤوليتهم أمام مجتمعاتهم. إنها مهمة الوعي واستشراف روح الزمان بالتحرر من العَرَضي الظاهر وبالارتفاع الفكريّ إلى مستوى الأحداث الإنسانية.

❊ ❊ ❊

1- وجهة العالم الإسلامي، تر. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق 1980م.
2- شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، ط 4 - 1987م.
3- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت 1995م. - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي ، بيروت 1980م.
4- راجع: المنصف الشنوفي في مصادر عن رحلتي الإمام إلى تونس، مجلة الحوليات التونسية، عدد 1966/3م، ص 71-102و انظر تاريخ الإمام، ج 1 ص 896.
5- تفسير جزء عمّ، من تفسير المنار ط 1 - 1355-1936م، مطبعة المنار.
6- انظر : المقدمة الرابعة لتفسير التحرير والتنوير، الجزء الأول، الكتاب الأول، الدار التونسية للنشر، سنة 1969م ص 38.
7- صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين، تح. محب الدين الخطيب.
8- مذكرات شاهد القرن، دار الفكر دمشق، ط2- 1984م.
9- الظاهرة القرآنية، أول إصدار كان بالفرنسية سنة 1947م، ترجم إلى العربية ، دار الفكر، دمشق 1972م.
10-مجلة المعرفة التونسية، وصية مالك بن نبي ، عدد 8 السنة الثانية، 1395-1975، ص19-31 .





فقه السُّنَن الربَّانية في فكر محمد عبده

رمضان الغريب(*)

منهج الإمام في العروة الوثقى وعلاقته بالحديث عن السنن

لقد انتحى محمد عبده مع جمال الدين الأفغاني في كتابة مقالات «العروة الوثقى» منحى يؤكد وجهتهما في الإصلاح ووقوفهما على كثير من سنن الله - تعالى - في كونه ونواميسه في عباده، فقد أيقظت العروة الوثقى ـ كما وصف رشيد رضا ـ هذه المقالات بأنها كالماس الكهربائي الذي تُضاء به ـ عقول قارئيها ـ إنها تؤثر في نفسه وشخصه حتى يخرج من طور إلى طور. ويصف رشيد رضا العروة الوثقى[1] ومقالاتها وكيف نقلته من حال الانعزال والانطواء إلى حركة هادرة وعمل مَوَّار بقوله : «كنت من قبل اشتغالي بطلب العلم في طرابلس الشام مشتغلاً بالعبادة ميالاً إلى التصوف وكنت أنوي بقراءة القرآن الاتعاظ بمواعظه لأجل الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا ولما رأيت نفسي أهلاً لنفع الناس بما حصلت من العلم - على قلته صرت أجلس إلى العوام في بلدنا أعظهم بالقرآن مغلباً الترهيب على الترغيب، والخوف على الرجاء، والإنذار على التبشير والزهد في الدنيا على القصد والاعتدال فيها، حتى ظفرت بنسخ من جريدة العروة الوثقى في أوراق والدي فأثَّرت في قلبي تأثيراً

(*) باحث وأكاديمي من مصر .

شديداً ودخلت بها في طور جديد من حياتي وأعجبت جد الإعجاب بمنهج تلك المقالات في الاستشهاد والاستدلال على قضاياها بآيات الكتاب وما تضمنه من تفسيرها مما لم يحم حوله أحد من المفسرين على اختلاف أساليبهم في الكتابة ومدارهم في الفهم[2] ، ويوضح رشيد رضا أن منهج العروة الوثقى انفرد بأشياء لم يحم حولها أحد من المفسرين السابقين ولخص ذلك في ثلاثة أمور هي :

1 - بيان سنن الله -تعالى- في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقي الأمم وتدنيها وقوتها وضعفها .
2 - بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان وجَمْع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة ومقتضى ذلك أنه دين روحاني واجتماعي ومدني وعسكري، وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة والهداية العامة وعزة الملة لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة .
3 - بيان أن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة ولا حكومة[3].

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول : «إن مسلك جريدة العروة الوثقى في الدعوة إلى الإصلاح الإسلامي من طريق إرشاد القرآن وبيان سنن الله -تعالى- في الإنسان والأكوان قد فتح لي في فهم القرآن باباً لم يأخذ بحلقته أحد من المفسرين المتقدمين، فهناك فرق بين فهم عبده وأستاذه «الحكيم» للقرآن وبين أفهام المتقدمين الذين كانت حظوطهم من تفسير الآية كتابة سطرين أو بضعة أسطر أكثرها في غير سبيل هدايتها»[4]. ويسوق رشيد رضا تفسير الإمام لقوله -تعالى- ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾[5] مؤكداً بها ما يذهب إليه من جودة فهم الإمام واعتنائه بعلم السنن ذاكراً أن هذا التفسير نشر في جريدة العروة الوثقى العدد السابع عشر ذي الحجة 1301هـ بعنوان «سنن الله في الأمم وتطبيقها على المسلمين» وشاهد القول : أن الإمام منذ بدايات دعوته في الإصلاح يضع سنن الله -تعالى- في ذهنه فإن الإصلاح والتغيير بني على نواميس ثابته وسنن ماضية لا تتخلف ولا تتأجل وهذه النظرة

السننية إلى الحياة وضوابطها هي النظرة الحية التي تنقل سامعها وقارئها من طور إلى طور كما صنعت في رشيد رضا فجعلته ينظر إلى القرآن وهداياته نظرة جديدة بدل أن يكون القرآن كتاب وعظ وترهيب فحسب أصبح في نظره كتاب هداية ومنهج وإصلاح وبناء حياة دينية ومدنية وعسكرية واجتماعية .

تفسير المنار وتناوله للسنن: من المعلوم أن تفسير المنار الذي دونه رشيد رضا يقوم في لحمته وسداه على فكر الإمام وهو ما جرى عليه في تفسيره الذي كان يلقيه دروساً في الأزهر ويدونها رشيد ويعرضها في جملتها وتفصيلها على عبده. فخلاصة تفسير المنار هي فكر الإمام، والناظر فيه لأول وهلة لفهارس المنار يجد إلى أي مدى اعتنى عبده وتلميذه بعلم السنن فما نجد جزءاً إلا وفيه قضية من قضايا السنن شرحاً لها أو إرشاداً إلى كيفية التعامل معها أو إلماح إلى إحسان توظيفها بل لا أكون مبالغاً إذا قلت : إنه لا تمر صفحة من صفحات المنار إلا وفيها حديث عن السنن طويل أو قصير، إن دل هذا على شيء فإنما يدل على عناية الإمام بعلم السنن ولفت أنظار المسلمين إليه .

وصف تفسير المنار وعلاقته بعلم السنن

ومما يدل على اهتمام الإمام بعلم السنن وصف تفسيره بهذا الوصف الذي يدل على عمق تناوله لعلم السنن، وأنه جانب مهم من جوانب عنايته إذ يصفه رشيد بقوله: «هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الإنسان، وكون القرآن هداية للبشر في كل زمان ومكان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرضوا عنها وما كان عليه سلفهم المعتصمون بحبلها، وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام محمد عبده»[6]. والذي ينظر في هذا الوصف إلى تناول الإمام للتفسير يجد اهتمامه بعلم السنن وتطبيقها على المسلمين كان جانباً من جوانب تفسيره، وأخذ قدراً من دعوته الإصلاحية المرتكزة على القرآن الكريم وهداياته .

تعريف السنن لدى الإمام

وقد عرَّف عبده السنن ضمن اهتمامه بالحديث عنها فقال: «السنن جمع

سنة وهي الطريقة المعبدة والسيرة المتبعة أو المثال المتبع، قيل إنها من سنّ الماء إذا وَالَى صبّه فشبهت العرب الطريقة المتبعة بالماء المصبوب فإنه لتوالي أجزائه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد. وقد جاء ذكر السنن في مواضع من الكتاب العزيز كقوله في سياق أحكام القتال وما كان في وقعة بدر: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين﴾[7] وقوله في سياق أحوال الأمم مع أنبيائهم: ﴿وقد خلت سنة الأولين﴾[8] وقوله في سياق دعوة الإسلام ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين﴾[9] ، وقوله في مثل هذا السياق: ﴿فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾[10] ، وصرح في سور أخرى كما صرح هنا بأن سننه لا تتبدل ولا تتحول كسورة بني إسرائيل وسورة الأحزاب وسورة الفتح[11]. ويعقب على هذا الاهتمام القرآني بالسنن وورودها فيقول: «هذا إرشاد إلهي لم يعهد في كتاب سماوي ولعله أرجئ إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعداده الاجتماعي فلم يرد إلا في القرآن الذي ختم الله به الأديان»[12] وقد تناول الإمام كجانب تطبيقي لهذا الاهتمام عدداً من السنن نبَّه عليها وتناول الحديث عنها .

وجوب تدوين علم السنن

ونرى الإمام محمد عبده يؤكد على هذه النظرة الداعية إلى دراسة علم السنن وتدوينه وتأصيل علم الاجتماع على قواعد إسلامية قرآنية متينة فيقول: «إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سنناً يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علماً من العلوم المدونة لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أجمل وجه فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون لهم قوم يبينون لهم سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وقد بينها العلماء بالتفصيل عملاً بإرشاده كالتوحيد والأصول والفقه، والعلم بسنن الله -تعالى- من أهم العلوم وأنفعها والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم إذ أمرنا أن نسير في الأرض لاجتلائها ومعرفة حقيقتها»[13] . ويرد اعتراضاً - قد يرد بأن الصحابة لم يدونوا

هذا العلم فيذكر أنهم لم يدونوه كما لم يدونوا باقي العلوم ولكنهم كانوا يدركونه ويحسنون توظيفه في النصر والحرب والتجارب وإن لم يسموه باسمه فليسمه الناس علم السنن أو علم الاجتماع أو علم السياسية الدينية فلا حرج في التسمية. وعندما يتحدث عن أقسام التفسير يذكر أن لها مراتب أعلاها لا تتم إلا بأمور ومن أبرز هذه الأمور وتلك الوسائل «العلم بأحوال البشر» فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبيَّن فيه كثيراً من أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر وقصَّ علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته فيها، فلابد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلافهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ويذكر أن القرآن نفسه دعا إلى هذا العلم والانتفاع به بقوله: «لقد أجمل القرآن الكلام عن الأمم والسنن الإلهية عن آياته في السماوات والأرض وفي الآفاق والأنفس وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علماً»[14]. ويؤكد على أن العلم بالسنن أعظم العلوم وأعظم الوسائل لكمال العلم بالله -تعالى- وصفاته وموصل إليه فيقول: «إن علم السنن أعظم الوسائل لكمال العلم بالله -تعالى- وصفاته ومن أقرب الطرق إليه وأقوى الآيات الدالة عليه وهو أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء، وإنما يرجى الاستفادة منه إذا نظر فيه إلى الوجه الرباني والوجه الإنساني جميعاً وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في نظرته وهداية كتابه ... وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على بصيرته في هذا العلم»[15] .

موقف المسلمين من علم السنن بين الإعمال والإهمال

يرى عبده أن علم السنن لم يأخذ حقه من تفكير المسلمين في القديم والحديث إلا النَزْر اليسير الذي لا يتناسب مع قيمة هذا العلم، فإن المفسرين متقدمين ومتأخرين «لم يقصروا في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله -تعالى- في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم

بفروع الأحكام وقواعد الكلام لأفادوا الأمة ما يحفظ دينها ودنياها وهو ما لا يغني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة والسلم والإجارة فإن العلم بسنن الله -تعالى- لا يعدله إلا العلم بالله ـ تعالى ـ وصفاته وأفعاله، بل هو منه أو طريقه الموصل إليه)[16] ويرى أن المسلمين بصفة عامة لم يكونوا على مستوى الأمر الإلهي(اقرأ) الذي ربط بين قراءة المنظور وقراءة المسطور فجعل القراءة باسم الله الذي خلق الإنسان من علق والذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم فلم يفد المسلمون لا من قراءة المسطور ولا من قراءة المنظور (وأمسوا من أجهل الناس بسنن الله -تعالى- وأبعدهم عن معرفة أحوال الخلق)[17]. ويرى أن غيرهم أصبح أكثر منهم سيرا في الأرض وأشد منهم استنباطا لسنن الاجتماع وأعرق منهم في الاعتبار بما أصاب الأولين والاتعاظ بجهل المعاصرين[18]، ويرى عبده أن اعتماد المسلمين على مجرد أنهم مسلمون دون وعي بمتطلبات هذا الإسلام ومن أولياته العلم بالسنن ـ لا يكفي، فقد يكون قوم أفضل حالاً وأسعد حظاً من هؤلاء المسلمين فيقول: (ربما نرى قوماً يدعون الإيمان بالله ورسله كلهم أو بعضهم يعتمدون في قضاء حاجتهم من شفاء مرضى وسعة رزق ونصر على عدو وغير ذلك من التوسل ببعض الأولياء، وذبح النذور لهم ودعائهم والطواف بقبورهم والتمسح بهم ، ونجد آخرين ليس لهم مثل اعتقادهم وعملهم هذا، وهم أحسن منهم صحة وأوسع رزقاً وأعز ملكا وإذا قاتلوهم ينتصرون عليهم ويسودونهم ، وسبب ذلك أنهم يعرفون سنن الله في الأسباب والمسببات وأن الرغائب إنما تنال بالأعمال مع مراعاة تلك السنن سواء كانوا يعلمون مع ذلك أن الله -تعالى- رب الخلق وهو الخالق والواضع لنظام خلقه بتلك السنن وأنه لا تبديل لسنته كما أنه لا تبديل لخلقه أم لم يكونوا يعلمون ذلك)[19] . فالأمر إذاً ليس أمر كفر وإيمان وإنما هو أمر إدراك لهذه السنن الثابتة والقوانين الماضية التي لا تحابي ولا تجامل بل تجري على الجميع بشمول واطّراد وعندما يتناول قوله -تعالى-: (ذلك إن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون)[20] . يذكر أن هذه الآية وما يشبهها من أهم قواعد علم الاجتماع البشري وهو علم بسنن الله -

تعالى- في قوة الأمم وضعفها وعزها، وذلها وغناها، وفقرها وبداوتها، وحضارتها وأعمالها، ويؤكد على أن موقف المسلمين منه كان موقفا باهتا ضعيفاً لا يرقى إلى قيمة هذا العلم في الوقت الذي أفاد منه غيرهم فيقول: «لقد استفاد غير المسلمين بما كتبه ابن خلدون في هذا العلم وبنوا عليه ووسعوه فكان من العلوم التي سادوا بها على المسلمين من هداية القرآن العليا في إقامة أمر ملكهم وحضارتهم على ما أرشد إليه من القواعد وسنن الله فيمن قبلهم، ولا يزالون معرضين عن هذا الرشد والهداية مع شدة حاجتهم إليها بسبب ما وصل إليه تنازع البقاء في هذا العصر»[21]، عندما يتحدث عن سنة من سنن الله -تعالى- كجعل العاقبة للمتقين ينعي على علماء المسلمين الذين لم يفقهوا الآيات الدالة على تلك السنن ولم يقفوا عندها حتى تفيد الأمة المسلمة من توجيهات القرآن الكريم إذ يقول: «إن قوله -تعالى- ﴿إن العاقبة للمتقين﴾[22] هو الأساس الأعظم لسنن الاجتماع في فوز الجماعات الدينية والسياسية والشعوب والأمم في مقاصدها وتغلبها على خصومها ومناوئيها كما أنه الأساس الراسخ لفوز الأفراد في أعمالهم الدينية والدنيوية من مالية واجتماعية، ولئن سألت أكثر علماء الدين ممن لا بضاعة لهم في علم القرآن عن معنى كون العاقبة للمتقين ليقولن أوسعهم اطلاعاً: إن التقوى فعل الطاعات وترك المعاصي ويقصر فيما يجب من البيان التفصيلي لها في تقوى الأفراد والجماعات وتقوى الأمة ولم يشر أحد منهم إلى معناها العام وهو اتقاء ما يفسد العقائد والأخلاق والروابط الخاصة والعامة وتحري ما يصلحها بهدي الكتاب والسنة وما أرشد إليه من سنن الله -تعالى- في حياة الأمم وموتها وضعفها وقوتها وبقاء دولها وزوالها، وكون هذه السنن مطردة في جميع الشؤون العامة من منزلية ومدنية ومالية وحربية وسياسية لا تبديل لها ولا تحويل ولا محاباة فيها بين أهل الملل والنحل، وبهذا كله تكون العاقبة المرجوة لهم في السيادة والسعادة»[23]. وإذا كان موقف المسلمين من السنن الربانية لا يليق بقيمة السنن وخطورتها فإن ذلك راجع إلى عدد من الأسباب في نظر الإمام نوجزها فيما يلي:

أسباب جهل المسلمين بعلم السنن في نظر الإمام : يرى محمد عبده أن هناك أسباباً جعلت إدراك المسلمين لعلم السنن إدراكاً ضعيفاً، وتوظيفهم له أشد ضعفاً، وأبعد عن طريق الحق رشداً ومن هذه الأسباب :

1 - الفهم المغلوط لمضامين الدين ومعايير الحياة؛ فإن كثيرا من الناس لا يفهم أن الله في خلقه سننا ثابتة وقوانين مستمرة استمرار الشمس في مدارها منتظمة انتظامها في ممرها لا تتخلف ولا تتأجل وهؤلاء عندما يرى بعضهم ضعف أمته مثلا يتعذر عليه (بالقدر الذي يفهمه مقلوباً بمعنى القدر أو يسليها بأن هذا من علامات الساعة وارتكس بعضهم في حمأة جهله بالإسلام حتى ارتدوا عنه سرا أو جهرا زاعمين أن تعاليمه هي التي أضعفتهم وأضاعت عليهم ملكهم ، والتمسوا هداية غير هدايته ليقيموا بها دنياهم فخسروا الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين)[24] . إن الفهم السليم لمضامين الدين ونصوصه كان لسلفنا فيما مضى كالغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ما ينحل من الدقائق الميتة مادة حية خيراً منها، ثم صارت تلك النصوص والحكم في طور الضعف كالغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزده إلا ضعفاً وانحلالاً إذ صاروا يفهمون منها مثلا أن الكسل والخمول والتوكل والفقر والذل من مقاصد الدين فصاروا لا يستفيدون منها إلا ضعفاً وعجزا ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصا ودناءة وبخلا[25] . فعدم الفهم لمفردات الإسلام جعلت إدراك المسلمين لعلم السنن إدراكاً غائماً يفسر الظواهر بغير أسبابها ويعللها بغير عللها.

2 - التقليد: والسبب الثاني من أسباب عدم انتفاع المسلمين هو التقليد، يتحدث عبده عن ذلك وأن التقليد سبب من أسباب انصرافهم عن توظيف سنن الله لصالحهم والإفادة منها، فالمسلمون - مثلاً كان الأجدر بهم أن يكونوا أحق الناس بالصبر الذي له سنة ثابتة في النصر ، فالصبر عون على الجهاد ومنجاة من جميع الشدائد والأهوال وكانوا أحق الناس بالشكر، فالشكر سبب للمزيد من النعيم ولو كانوا مهتدين بوحي السماء وسنن الله في هذه الأشياء وأن الله -تعالى- في خلقه سننا في جعلهم خلائف في الأرض ورفع بعضهم

فوق بعض درجات لكانوا أعظم الناس ملكاً وأعدلهم حكماً، وأوسعهم علما، وأشدهم قوة، وأكثرهم ثروة، وكذلك كان به سلفهم وقد أخبرهم الله أنه لا يغّير ما بقوم حتى يغّيروا ما بأنفسهم، ولكن التقليد أضلهم عن تدبر القرآن والاتكال على الميتين حال بينهم وبين سنن الله في هذا الإنسان ﴿فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾[26]. فالتقليد الذي أصبح غشاوة على الأعين حال بينهم وبين هداية الله -تعالى- وسننه في الأنفس والآفاق.

3 - عدم تدوين علم السنن

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم حافل بقواعد هذه السنن أو علم الاجتماع كما يسمى إلا أن المسلمين لم يلتفتوا إليه بصورة مناسبة لقيمته وحاجتهم الماسة له، ومن أسباب ذلك عدم التدوين لهذا العلم «لقد جاء في القرآن الكريم الكثير من قواعد هذا العلم فغفل أكثر المفسرين عنه ولم يهتد إلى فقه بعضه إلا القليل منهم إذ لم يكن هذا العلم مدوناً في عهدهم فينبههم إلى ذلك»[27] فعدم تدوين علم السنن كان سببا من أسباب انصراف المسلمين عنه أو عدم التفاتهم إليه على الأقل. من هنا يرى الإمام وجوب تدوين علم السنن حتى تفيد منه الأمة وتحسن توظيفه فيقول: (إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سننا يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علما من العلوم المدونة لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليه القرآن بالإجمال وقد بينها العلماء بالتفصيل عملا بإرشاده كالتوحيد والأصول والفقه والعلم بسنن الله -تعالى- من أهم العلوم وأنفعها ، والقرآن يحيل عليه في مواضيع كثيرة وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم إذ أمرنا بالسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها ولا يحتج علينا بعدم تدوين الصحابة لها فإن الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية التي وضعت لها الأصول والقواعد)[28] . فتدوين العلم باب من

أبواب إظهاره وإشهاره ودلالة الناس على الانتفاع به.

موقف الغرب من علم السنن: وفي الوقت الذي ابتعد فيه أهل القرآن عن روحه وعطائه وصفائه وروائه نجد غير المسلمين يعيشون بروح القرآن وإن لم يكونوا مسلمين فنرى موقفهم من السنن موقفاً جادا فاعلا وقوياً مؤثراً ينتفعون بما يراه أسلافنا كابن خلدون وغيره فينهضون حين نتعثر نحن في خطواتنا الأولى، يرى عبده هذه الظاهرة فيذكر: «أن غير المسلمين أكثر سيرا في الأرض منهم وأشد استنباطا لسنن الاجتماع وأعرق منهم في الاعتبار بما أصاب الأولين والاتعاظ بجهل المعاصرين»[29] . كما يرى أن غير المسلمين أفادوا بما كتبه ابن خلدون في علم السنن وبنوا عليه ووسعوه فكان من العلوم التي سادوا بها على المسلمين الذين لم يفيدوا منه كما يجب)[30] .كما يرى أن سبب بقاء ملك الغرب أنه يراعي هذه السنن حتى في استعماره للبلاد المسلمة فهو يحرص على ألا يقع فيما وقع فيه حكام هذه البلاد من ظلم وعدوان فيقول: «كنا نرى الذين ورثوا ممالك المسلمين متعظين بمثل هذه الآية[31] من بعض الوجوه فهم على كثرة ذنوبهم بالظلم وإفساد العقائد والأخلاق وسلب الأموال يرون أن يكون ظلمهم أقل من حكام أهل البلاد الذين أضاعوها؛ وعقوله تبحث دائماً في الأسباب التي يخشى أن تكون سبباً لسلبها فهم لأجل اتقائها آذانهم مرهفة مصيخة لاستماع كل خبر متعلق بأمرها وأمر أهلها وشؤون الطامعين فيها حذراً من أن يسلبوهم إياها»[32]. إلى هذا الحد تصل معرفة هؤلاء الذين لم يهتدوا بهدي السماء لعلم السنن وإلى هذا الحد تصل استفادتهم منه.

خصائص السنة الربانية في نظر محمد عبده

المتأمل في لفظة السنة من الناحية الدلالية والمتابع لدوران الكلمة في القرآن الكريم يجد أنها تتسم بعدد من السمات والخصائص، ومن أبرز هذه الخصائص ما يلي:

1 - خصيصة الاطراد وعدم التوقف: فالسنة الربانية مطردة لا تتوقف لغاية ماضية، ولا تنتهي عند حد، وقد عالج عبده هذه الخصيصة غير مرة في تفسيره

وتنـاوله لـلآيات الكريمـة، فيقـول وهـو يصور نظرة الصحابة وثقتهم بنصر الله -تعالى- لهم على كل حال وكيف علمهم الله -عزوجل- أن هذا النصر يمضي بسنة مطردة لا تتخلف ولا تتبدل كان المؤمنون السابقون إلى الإسلام على ثقة من وعد الله ـ تعالى ـ بنصر نبيه وإظهار دينه لم يزلزل إيمانهم بذلك ضعفهم ولا قلتهم ولا إخراج المشركين للمهاجرين من ديارهم وأموالهم، وكانت وقعة بدر أول تباشير هذا النصر فلما رأوا أن الله -تعالى- نصرهم على قلتهم وضعفهم بعد ما كان من دعاء الرسول واستعانته بربه زادهم ذلك إيمانا بأنهم هم المنصورون ولكن وقع في نفوس الكثيرين إن لم نقل في نفوس الجميع أن نصرهم سيكون بالآيات والعناية الخاصة من غير التزام بالسنن الإلهية في الاجتماع البشري وأن وجود الرسول ﷺ فيهم ودعاءه على أعدائهم هما أفضل في التنكيل بالكفار من التزام الأسباب الظاهرة التي من أهمها طاعة القائد والتزام النظام العسكري وغير ذلك، ولكن الإسلام دين الفطرة لا دين الخوارق - كانت عاقبة ذلك أن قصروا في الأسباب يوم أحد حتى ظهر عليهم العدو جرح الرسول - فقد - وإن لم يقصر هو - ولم ينهزم - كما هي السنة الاجتماعية التي بينها الله -تعالى- في قوله: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾[33]. لقد كان ذلك فرصة لإعلام المؤمنين بحقيقة من حقائق دين الفطرة وهي أن الرسول ﷺ بشر وأن الأمر كله بيد الله يدبره بمقتضى سننه[34]، لقد حرص القرآن الكريم في غير مرة على لفت أنظار الناس إلى أن كل شيء عند الله بمقدار كما تجري الشمس لمستقر لها بتقدير العزيز العليم وكما قدر القمر منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون، كل يجري لأمد محدود وأجل مؤقت لا يتعداه ولا يتحداه فكذلك الجزاء المرتب على سلوك البشر يمضي حسب تقدير العزيز العليم ، وعندما يتناول محمد عبده الحديث عن عقاب المكذبين وأنه يجري على أشباههم ما يجري عليهم يؤكد على هذه الخصيصة من خصائص السنن الربانية فيقول: «إن ما يحفظ التاريخ من وقائع الأمم من دأبها وعاداتها في الكفر والتكذيب والظلم في الأرض ومن عقاب الله

إياهما هو جار على سنته تعالى المطردة في الأمم ولا يظلم الله -تعالى- أحداً بسلب نعمة ولا إيقاع نقمة وإنما عقابه لهم أثر طبيعي لكفرهم وفسادهم وظلمهم لأنفسهم هذا هو المطرد في كل الأمم في جميع الأزمنة»[35]. ولو فهم المسلمون هذا المعنى وأدركوا هذا الاطراد الكامن في سنن الله -تعالى- لما غرتهم الأماني كأنهم مسلمون وخدعتهم المفاهيم المغلوطة حتى صاروا في نهاية القافلة وذيل الأمم ، لقد حفلت آيات القرآن الكريم بهذا المعنى وهو اطراد السنن فلفت أنظار الناس إلى مصارع الغابرين ودعا إلى النظر والاعتبار ووصف أهل الاعتبار بأنهم أولو الأبصار فقال : «فاعتبروا يا أولي الأبصار»[36].

2 - عدم التبدل أو التحول : ومن خصائص السنن كذلك أنها لا تتبدل ولا تتحول وقد دلت آيات القرآن الكريم على هذه الخصيصة صراحة ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾[37] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا﴾[38]. وقوله : ﴿فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا، ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾. والإمام محمد عبده عندما يتحدث عن السنة وتطبيقها على المسلمين يبرز هذه الخصائص ويظهر تلك السمات التي اشتمل عليها القرآن الكريم في حديثه عن السنن ويذكر أنها لا تتبدل ولا تتحول ومعنى أنها «لا تتبدل» أي لا تتغير ولا تترك مسارها، ومعنى أنها «لا تتحول» أي أنها لا تُصرَف عن هدفها ولا تُزال عن غايتها وإلا لما عدّت سنة من السنن. نجد هذا واضحا جلياً في فكر الإمام عبده عندما يتناول الحديث عن السنن وعندما يسقط هذه السنن على واقع المسلمين، فتراه مثلا عندما يتحدث عن قوله -تعالى- : ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾[39] يرى أولاً أن لفظة «كلمة» وإن كانت تدل في اللغة على الجملة والطائفة من الكلام في معنى واحد أو غرض واحد طال أو قصر فتسمى جملة «لا إله إلا الله» كلمة التوحيد وتسمى القصيدة من الشعر كلمة ويرفض رأي بعض المفسرين[40] الذين ذهبوا إلى أن المراد من الكلمة القرآن ويرى ذلك وإن كان جائزاً لغة إلا أنه ليس ظاهراً بمعنى في هذه الآية وأن الأصوب أن الكلمات هنا بمعنى السنن ومعنى

تمت أي مضت سنتي بنصر المرسلين وخذلان الطغاة المفسرين لا مبدل لكلماته، كما أنه لا تبديل لسنته ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾[41] ويقول عبده «والتبديل التغيير بالبلد وهذه الجملة تعليل لما قبلها والمعنى أن كلمة الله -تعالى- في نصرك أيها الرسول وخذلان أعدائك قد تمت واصبح نفوذها حتما لا مرد له لأن كلمات الله التي هي من أفرادها لا مبدل لها إذ لا يستطيع أحد من خلقه أن يزيل كلمة من كلماته بكلمة أخرى تخالفها ويمنع صدقها على من وردت فيهم»[42]. وعندما يتناول قوله -تعالى- ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾[43] يؤكد على هذه الصفة من صفات السنن فيقول: ولو شاء الله -تعالى- ألا يفعل الشركاء ذلك التزيين أو المشركون ذلك القتل لما فعلوه وذلك بأن يغير خلقهم وسننه الحكمية فيهم ولكنه أخبرنا بأنه لا تبديل لخلقه ولا لسننه فله -تعالى- سنن في الاهتداء لا تتغير ولا تتبدل فلا يحزنك أمرهم فإن من سنته أن يغلب حقك باطلهم هذا معنى الآية الموافق لكتاب الله ومقتضى صفاته وسننه في خلقه التي أخبر بأنها لا تبديل لها ولا تحويل[44]، فسنن الله -تعالى- ولا تتبدل ولا تتغير إلا لما صح الأمر باليسير في الأرض لمعرفتها والاستفادة منها والاعتماد عليها في نقل حكم النظير إلى النظير .

3 - عدم المحاباة أو المجاملة: إن سنن الله -تعالى- لا تحابي ولا تجامل ولو جاملت الأنبياء والمرسلين الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً غيره ولكنها تمضي عليهم كما تمضي على غيرهم بل تمضي على أسوتهم وقدوتهم محمد ﷺ كما مضت على جميعهم وكما سرت على كل البشر ولعل هذا ما جعل القرآن الكريم يسجل الأمر الإلهي للرسول ﷺ، الذي يذيل الشبهة المتعلقة بهذا التصور للسنن من عقول المسلمين حين قال : ﴿قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إليّ وما أنا إلا نذير مبين﴾[45]. يؤكد عبده هذا المعنى «إن الله -تعالى- العظيم الحكيم لا يحابي في سننه المطردة في نظام خلقه مسلماً ولا يهودياً ولا نصرانياً لأجل اسمه ولقبه أو لانتسابه بالاسم إلى أصفيائه من خلقه

بل كانت سنناً حاكمة على أولئك الأصفياء أنفسهم حتى إن خاتم النبيين ﷺ قد شج رأسه وكسرت سِنُّه وردِّيَ في الحفرة يوم أحد لتقصير عسكره فيما يجب من نظام الحرب وينعي على المسلمين السائرين في غيهم السادرين في غفلاتهم هذا الغياب من ضوابط الكون وقوانين الحياة حتى صاروا ذنباً بعد أن كانوا قادة ورادة، فيقول: «فإلى متى أيها المسلمون هذا الغرور بالانتماء إلى هذا الدين وأنتم لا تقيمون كتابه ولا تهتدون ولا تعتبرون بما فيه من النذر؟ ألا ترون بما جرى عليه نظام الاجتماع من الأسباب والسنن حتى ملكت دول الأجانب أكثر بلادكم فاهتدوا بكتاب الله الحكيم وبسنته في الأمم، واتركوا وساوس الدجالين الذين يدسون فيكم نزعات الشرك فيصرفونكم عن قواكم العقلية والاجتماعية»[46]. بهذه اللهجة الجازمة الصارمة ينفث عبده من روحه في هذا الجسد الإسلامي الخامل عله يفيق من سكرته ويصحو من غفوته بل غفلته ليساير ركب الحضارة الذي لا يتوقف وإن توقف عنه المسلمون. إن هذه الخصائص التي ذكرها عبده في تناوله لآيات القرآن الكريم تدل على عمق هذا الفهم السنني لديه كما تدل على ارتسام هذه المنظومة الكاملة من معارف السنن وخصائصها حتى لا تكاد تمر آية من آيات القرآن الكريم إلا ويربطها بعلم السنن ويسقطها على واقع المسلمين وكأنه يحقق مع تلميذه رشيد رضا هذا الوصف الذي يشبه الشرط الذي وصفه به تفسيره وهو أنه كتاب يعني ببيان حكم التشريع وسنن الله في الإنسان وكون القرآن هداية للبشر في كل زمان ومكان ويوازن بين هدايته وفاعلية المسلمين في هذا العصر.

موارد السنن الربانية في فكر الإمام محمد عبده

للسنن الربانية التي عُنيَ القرآن الكريم بالحديث عنها ، أكثر من لفت أنظار الناس إليها - موارد إذا طلبها الإنسان وصل إ ليها دون لبس أو التواء وقد ركزّ القرآن الكريم على هذه المواطن التي يكثر فيها ظهور السنن والتي نعبر عنها بموارد السنن الربانية في القرآن الكريم، ومنها:

1 - **القصص القرآني** الذي ما تختم قصة من قصصه إلا بإعطاء سنة من سنن الله تعالى في خلقه وقانون من قوانينه -عزوجل– في عباده، واذكر إن شئت قوله

-تعالى- يصور جانبا من جوانب قصة نبي الله يوسف -عليه السلام-: ﴿إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾[47] أليس هذا اختزالا للعاقبة المرتبة على الصبر والتقوى والتي يعبر عنها بسنة الله في الصابرين والمتقين وعندما نقرأ قول الله -تعالى- في نهاية السورة الكريمة: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾[48]. وفي نهاية قصة قارون وما دار فيها بينه وبين قومه تجد قول الله ـ تعالى ـ ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين﴾[49].

2 - **المثل القرآني :** ومن المواطن التي يكثر فيها وجود السنن في القرآن الكريم المثل«وقد حرص القرآن الكريم على تصوير معانيه وعرض قضاياه بأقرب صورة وأوضح سبيل فجاءت أمثاله متكاثرة بأنواعها المختلفة وصورها المتعددة وتضمنت هذه الأمثال بتركيبتها المعروفة عددا من السنن الثابتة والقوانين الماضية حتى لا يكاد يخلو مثل من أمثال القرآن الكريم من الإشارة إلى سنة أو التعقيب على قانون ولِمَ لا؟ وأصل وظيفة المثل في مضربه تصوير حالة حاضرة بحالة ماضية وإعطاء اللاحقة حكم السابقة لتشابه أطرافها واتحاد أحوالها، وكثر في القرآن ضرب الأمثال وربطها بالقصة والاعتبار فقد ورد المثل في القرآن الكريم ما يزيد على مائة مرة وهذا بلفظ المثل ومشتقاته عدا الصور الأخرى التي ورد عليها المثل في القرآن الكريم[50] .

3 - الآيات التي ورد فيها الأمر بالسير في الأرض

ومن المواطن التي يكثر فيها ورود السنن الربانية الآيات التي تأمر بالسير في الأرض للنظر والاعتبار وقد كثرت هذه الآيات فورد الأمر بالسير في الأرض أربع عشرة مرة بصور متعددة منها التحضيض ومنها الأمر ومنها لفت أنظار الناس إلى قيمة هذا السير ففيه الوقوف على أحوال الماضين ومصارع الغابرين وغالباً تأتي السنن بعد هذا الأمر .

وعندما نقلب فكر عبده لنرى موقفه من هذه الموارد الثابتة للسنن الربانية نجد أنه ضمن عنايته الفائقة بالسنن وأهميتها وقف عند عدد من النقاط

والموارد ومنها :

1 - الأمر بالسير في الأرض والاعتبار بمن كانوا:

وهذا باب من أعظم أبواب إدراك السنن لأنه لا يقف عند علم اليقين بل يصل إلى علم اليقين وقديما قالوا:

يا ابن الكرام ألاَ تدنو فتبصرَ ما قد حدّثوك فما راء كمن سمعا

أو ليس بعد العيان بيان وليس الخبر كالمشاهدة

من هنا يتتبَّع الإمام الآيات التي فيها أمر بالسير ووقف عندها طويلاً علها تلفت أنظار المسلمين فتتغير أحوالهم ويفيدون من مضامين القرآن الكريم كما أفاد سلفهم السابقون فيقول: والسير في الأرض والبحث عن أحوال الماضين وتعرف ما حل بهم هو الذي يوصل إلى معرفة السنن والاعتبار بها كما ينبغي، نعم، إن النظر في التاريخ الذي يشرح ما عرفه الذين ساروا في الأرض ورأوا آثار الذين خلوا يعطى الإنسان من المعرفة ما يهديه إلى تلك السنن ويفيده عظة واعتباراً، ولكن دون اعتبار الذي يسير في الأرض بنفسه ويرى الآثار بعينه لذلك أمر بالسير والنظر[51].

وهذا النص من كلام الإمام دال على أن السير في الأرض أعظم طريق من طرق الوصول إلى سنن الله -تعالى- في الأنفس، ولا يعدله طريق آخر لأنه طريق معاينة تقيم الحجة على صاحبه وتبصره بعيني رأسه بأمم مضت وقرون خلت أخذت بمقدمات هدتها إلى نتائج، وكل من سار سيرتها الأولى وصل إلى ما وصلت إليه ويؤكد عبده على هذا المعنى عندما يتناول قول الله -تعالى- ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[52] فيقول : «فسيروا في الأرض واستقروا ما حل بالأمم ليحصل لكم العلم الصحيح التفصيلي بذلك وهو الذي يحصل به اليقين ويترتب عليه العمل به»[53].

كما يؤكد عبده تعليق الأمر بالسير على عدم التصديق وهو المعنى الذي

ذهب إليه بعض المفسرين[54] فيقول : وقال بعض المفسرين أي إن لم تصدقوا فسيروا ، وهذا قول باطل[55] ، فهو يرى أن الأمر بالسير والنظر ليس لغير المصدقين الشاكين بل هو أمر عام، وظاهر الآيات كما هو واضح أنها موجهة إلى أصحاب النبي - كفكفة لآلامهم وتضميدا لجراحهم بعدما أصابهم في «أُحد» فكأن الله -تعالى- يقول لهم : إن ما حصل لكم من الانكسار بعد الانتصار والهزيمة بعد النصر ليس بدعا ولا غريباً بل هو سنة من سنن الله -تعالى- في عباده ، وسيروا في الأرض لتتأكد لديكم هذه المعرفة وتصل إلى درجة عين اليقين.

كما يرفض عبده السير لمجرد السير ويرى أن القرآن عندما أمر بالسير والنظر أراد منه النظر الفاعل المنتج الذي يؤدي إلى مزيد من كمال وارتقاء وأننا لو وقفنا عند ظاهر الكون وانتهينا من علم الكون بنظرة في ظاهرة لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه الله من علم وحكمة[56] .

2 - علم التاريخ وأحوال البشر

ومن المواطن التي يذكرها عبده لمعرفة السنن علم أحوال البشر ويرى أن الله تعالى أنزل هذا الكتاب وجعله آخر الكتب، وبيَّن فيه ما لم يبينه في غيره كأحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر. فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر وأطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلافهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفلية ويحتاج هذا إلى علوم كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه[57]، وينقل رشيد رضا - في المنار عن الإمام قوله : أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر قوله -تعالى- ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾[58] وهو لا يعرف أحوال البشر وكيف اتحدوا وكيف تفرقوا وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها وهل كانت نافعة أم ضارة وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم[59]. فعلم أحوال البشر أو التاريخ من المواطن التي يتعرف منها على سنن الله ـ تعالى ـ في الإنسان فإنه يحدث ما يحدث للسابق ويجري على الثاني ما جرى على الأول إذا مضى على سننه وسار على طريقته.

3 - القصص القرآني

من موارد السنن التي تحدث عنها الإمام كذلك القصص ففيه رصد لسنن وقوانين قد تتكرر مع اللاحقين كما وقعت مع السابقين فيقول: «انزل الله ـ تعالى ـ هذا الكتاب وجعله آخر الكتب، وبيَّن فيه ما لم يبين في غيره، بيَّن فيه كثيراً من أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر وقص علينا أحسن القصص عن الأمم السابقة وسيرها والموافق لسننه فيها ...... وأجمل القرآن الكلام عن الأمم وعن السنن الإلهية وعن آياته في السماوات والأرض وفي الآفاق وفي الأنفس وهو إجمال صادر عمَّا أحاط بكل شيء علما»[60].

4 - النظر في الكائنات وأحوالها والتعمق في دراستها

كما يرى عبده أن من وسائل الوصول إلى معرفة السنن البحث في علوم الكائنات وجعل ذلك أصلاً من الأصول التي دارت عليها سورة الأنعام وهو الترغيب في علوم الكائنات والإرشاد إلى البحث فيها لمعرفة سنن الله وحكمته وآياته الكثيرة فيها الدالة على علمه وحكمته ومشيئته وقدرته وفضله ورحمته ولأجل الاستفادة منها على أكمل الوجوه التي ترتقي بها الأمة في معاشها وسيادتها[61] .

* * *

1 – العروة الوثقى أنشاها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في باريس 1310هـ عقب الاحتلال الإنجليزي لمصر.
2 – تفسير المنار 11/1.
3 – المنار 11/1.
4 – انظر تفسير المنار ج10،ص36.
5 – الرعد ، آية 11.
6 – صفحة الغلاف من كل أجزاء المنار .
7 – الأنفال ، الآية 38.
8 – الحجر ، الآية 13.
9 – الكهف الآية 55.

10 – فاطر ، الآية 45.
11 – تفسير المنار ج4، ص/115-116.
12 – السابق،ج4، ص116.
13 – المنار،جج4،ص114-115.
14 – المنار، ج1، ص20-21.
15 – المنار ج7،ص 417 بتصرف كبير.
16 – انظر المنار ج7، ص416.
17 – المنار ج4، ص18.
18 – السابق18/4و19
19 – المنار 221/8.
20 – الأنعام، الآية131.
21 – المنار97/8 بتصرف.
22 – هود، الآية 49.
23 – انظر تفسير المنار، 12ص201 بتصرف يسير.
24 – انظر المنار، ج8،ص97 بتصرف يسير.
25 – انظر المنار،ج7، ص414و415، وانظر محاور المشروع الفكري،ص45 وما بعدها.
26 – طه،الآية 123 - 125، وانظر: المنار، ج8، ص223.
27 – تفسير المنار، ج4، ص34و35.
28 – انظر: تفسير المنار، ج4، ص114و115، وانظر: ج9، ص482و483.
29 – تفسير المنار، ج4، ص118و119.
30 – تفسير المنار،ج8، ص97.
31 – وهي قوله –تعالى– ﴿أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون﴾ الأعراف، آية 100.
32 – تفسير المنار،ج9، ص483.
33 – الأنفال، الآية 25.
34 – انظر: تفسير المنار،ج44، ص297، 98 بتصرف واختيار.
35 – انظر : تفسير المنار،ج1، ص41.
36 – الحشر، من الآية 2.
37 – الفتح، الآية 23.
38 – فاطر، الآية 43.
39 – الأنعام ، الآية 115.
40 – انظر جامع البيان ج1 عند تناوله لهذه الآية.
41 – الأحزاب ، الآية 62.
42 – المنار ، ج8 ص 11,12.
43 – الأنعام ، الآية 137.
44 – المنار، ج8، ص11,110.
45 – الأحقاف، الآية9.
46 – تفسير المنار، ج5، ص125، وانظر في هذا المعنى: ج4، ص208.

47 – سورة يوسف من الآية 90.

48 – سورة يوسف آية 111.

49 – سورة القصص آية 83.

50 – انظر مفهوم السنن الربانية من الإدراك إلى التسخير، رمضان خميس الغريب، بحث منشور بحولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية - القاهرة جامعة الأزهر، العدد الثالث والعشرون 1426هـ/2005م، ص410.

51 – المنار، ج4، ص117.

52 – سورة آل عمران، آية 137.

53 – المنارج4، ص117.

54 – ومن هؤلاء المفسرون .

55 – المنار، ج4، ص117.

56 – انظر تفسير المنار، ج1، ص21 بتصرف كبير .

57 – انظر تفسير المنار، ج1، ص30,31 بتصرف وترتيب.

58 – سورة البقرة ، آية 213.

59 – انظر تفسير المنار، ج1، ص21 بتصرف يسير.

60 – تفسير المنار ج1، ص20، ص21 بتصرف واختيار.

61 – انظر تفسير المنار، ج1، ص256، ص257.





حول تاريخ العلوم العربية

رشدي راشد(*)

1

الحديثُ عن التراث العالمي عادةً ما يطولُ ويتشعبُ ليقفَ بنا أمامَ سؤالٍ ما انفك يُلِحُّ على المؤرخين: أين ومتى بدأ هذا البحثُ الذي ما فتئ يهمُّ المؤرخين للحضارة ويستلهِمُه فلاسفة العلوم؟ وَرَدِّي على هذا السؤال هو أن الاهتمام بالتراث العلمي وتاريخه لم ير النور قبل القرن الثامن عشر وفي قلب فلسفة التنوير. وربما يتعجب بعضنا من هذا الرد وينكرونه مستشهدين على ذلك بما كتبه السلف في تاريخ العلوم؛ وأعني بالسلف العلماءَ والمؤرخين على وجه السواء، من أيِّ جنس ومن أية مِلَّة كانوا. فلنأخذ أرشميدسَ على سبيل المثال، فهو يقص علينا في فاتحة رسالته عن الكرة والأسطوانة نبأ سابقيه من علماء الإسكندرية مثل «قونون» وتلامذته قبل أن يستأنف هو نفسه البحث ويتعمق فيه. لم يسلك أرشميدس في هذا الأمر مسلكاً فريداً بل يبدو أن هذا النهج في التأليف تشارك فيه كبار رياضي اليونان. فأبلونيوس خليفة أرشميدس لم يتوان في سِفْرِه الضخم في المخروطات أن يُحَدِّثَ بما قدَّمه السابقون قبل أن يأخذ على عاتقه البحث الجديد. ولم يقتصر الأمر على علماء الإسكندرية بل تجاوزهم إلى علماء الإسلام الذين أبدعوا صوراً أخرى لممارسة التاريخ. فعمر الخيام على سبيل المثال يسرد في أول جبره ما أتى به الخازن والقوهي

(*) مفكر وباحث من مصـر.

وأبو الجود بن الليث لحل المعادلات التكعيبية بالهندسة قبل أن يصوغ مشروعه الجبري وقبل أن يشرع في تفصيله وتحقيقه. والجدير بالملاحظة هو أن كل هذه المقدمات التي كتبها الرياضيون هي تأريخ للرياضيات بمعنى خاص، ففيها يذكّرون بنتائج السلف لبيان ما انتهوا إليه قبل مواصلتهم البحث وعرض ما تيسر اكتشافه. وهذا النوع من التأليف التاريخي لم يكن بالنوع الوحيد؛ بل ظهرت أيضاً منذ القديم وخاصة عند المسلمين في كتب الطبقات التي سُجل فيها أسماء العلماء وبعض وقائعهم الصحيحة والمتخيلة وعناوين رسائلهم العلمية. والشواهد على هذا عديدة منها فهرست ابن النديم وتاريخ القفطي وطبقات ابن أبي أصيبعة وكتب ابن جلجل وصاعد وغيرهم.

كانت هذه الكتابات المرجعية المهمة تهدف إلى التذكير والتسجيل، ولم تقصد تتبُّع هذا العلم أو ذاك في ذاته لبيان كيف أصبح على ما هو عليه في عصر من العصور وما قابله من عقبات تغلب على بعضها، أو كان لها جُلّ الأثر في تغيير مجراه وابتكار بنيات نظرية جديدة، وهذا السعي يتطلب نهجاً جديداً في الدراسة والتحليل. فعلى المؤرخ حينئذٍ تتبع وصف البنيات النظرية وظروف تكونها وما قامت عليه. هذا الأسلوب في التأريخ لم يبدأ حسب علمي قبل القرن الثامن عشر ومع فلسفة التنوير لأسباب عدة: التراكم العلمي من جهة وتأسيس الأكاديميات- أي مراكز البحوث- من جهة أخرى. ازداد التراكم العلمي ابتداءً من النصف الثاني من القرن السابع عشر وذلك لدخول ميادين جديدة إلى حقل العلم، وأعني بذلك الميكانيكا وحساب التفاضل على وجه الخصوص، وفي هذه الحِقبة نفسها ترعرعت الأكاديميات مثل الأكاديمية الملكية في لندن وقرينتها في باريس من بعد. ويجب أن ننتبه إلى أن هذه الأكاديميات كانت بمثابة مراكز للبحث العلمي ولم تكن أكاديميات بالمعنى الحاليّ للكلمة. وكان لهذه الأكاديميات ـ على تصاريف الأحوال ـ أثر فعال في ظهور نوع أدبي جديد ألا وهو التكريم أو التبجيل الأكاديمي الذي كان له بِدَوْره جُلّ الأثر في هذه الوثبة التي سيقوم بها فيما بعد التأريخ للعلوم. إذا نظرنا إلى هذا النوع الأدبي الجديد سنجده في أكثر الأحوال سرداً لتاريخ

الحقل الذي تميز فيه العالم المُبجل لبيان الأسباب التي دعت إلى تكريمه واختياره عضوا في المجتمع الأكاديمي. هذا ما نقرؤه في حوليات الأكاديمية الباريسية على سبيل المثال بقلم Fontenelle أو Condorcet ولقد أغنت هذه الخطابات الأكاديمية مادة تاريخ العلوم بأبحاث ووثائق ومصادر لم يكن لها وجود من قبل. أما صورة تاريخ العلوم -إذا استعرنا اللغة الأرسطاطاليسية- فمنبعها هو فلسفة التنوير، وذلك لحاجتها هي نفسها إلى تاريخ العلوم. فتاريخ العلوم يؤدي وظيفتين مترابطتين على اختلافهما عند فلاسفة التنوير: فهو الأداة اللازمة لتعريف الحداثة في سياق جدل عَقَدِيّ امتد بين منتصف القرن السابع عشر ومتنصف القرن الثامن عشر على الأقل. فمن المعروف المشهور أن العلماء والفلاسفة قد أثاروا حينئذٍ قضية «القديم والحديث»، وأشاروا في تعريفهم للحداثة إلى العلم الذي يقوم على البرهان القياسي والتجربة. هذا ما يخرج به قارئ رسالة بسكال «عن الخلاء» كما ينتهي إليه الناظر في كتاب مالبرانش «البحث عن الحقيقة». والوظيفة الثانية لتاريخ العلوم عند فلاسفة التنوير مرتبطة أشد الارتباط بجوهر فكرهم، أعني فص هذه الفلسفة نفسها، ألا وهو مفهوم التقدم المستمر للحقائق أو التراكم المستمر لها والاستبعاد والتخلص المستمر أيضاً من الأخطاء المكتسبة التي أفسدت الطبيعة الإنسانية وحجبت عنها «النور الطبيعي» الذي جُبِلَتْ عليه.

هذا بإيجاز شديد ما نجده عند فونتنل ودلامبير وكوندرسيه على سبيل المثال لا الحصر، فكلٌ من هؤلاء يرجع تاريخ الإنسانية أو تاريخ تقدم الإنسانية إلى تاريخ العلوم وتقدمها مما ألزمهم بصياغة جديدة ومستقلة لميدان تاريخ العلوم. ومن ثم لم يعد كافياً إحصاء العلماء ووقائعهم ونتائجهم، بل أصبح من الواجب اللازم معرفة الفترات المتعاقبة وبنية كلٌ منها وخصائصها. هذا ما رآه كوندرسيه أمراً لا معدى عنه عندما كتب كتابه المشهور عن «تقدم الذهن الإنساني»، ففيه يقوم بتقسيم التاريخ إلى فترات لبيان التقدم المستمر الذي حكم الانتقال من فترة إلى أخرى. بهذا الفهم الجديد لم يعد ممكنا غض النظر عن التعمُّق في دراسة التراث العلمي. وبالفعل هذا ما حاوله باسطاً

كوندرسيه في كتابه الذي ظهر فيه العلم العربي كإحدى فترات التاريخ. ومن يومئذٍ لم ينقطع اهتمام فلاسفة العلوم ومؤرخيها بالعلم العربي. فعلى غرار كوندرسيه رأى بعض هؤلاء في العلم العربي استمراراً لتقدم «الأنوار» في فترة هيمنت فيها «الخرافات والظلمات» على بقاع الأرض الأخرى أي أوروبا في العصر الوسيط؛ ورأى آخرون الشروع في دراسة متمحصة لتاريخ هذا الفرع أو ذاك لرسم معالم اللوحة التاريخية لتطور العلوم وكذلك لإحصاء الوقائع والنتائج العلمية لهذا الفرع. هذا ما حاوله Montucla في سِفْرِهِ الضخم عن تاريخ الرياضيات.

غير أن فقر المعلومات ووعورة الدرب كانت أعظم مما وقع في مخيلة هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين، فبضاعتهم من العلم العربي لم تكن غنية ولا كافية لفهم ما تم، فإنها لم تكن سوى أصداء حملتها إليهم الترجمات اللاتينية القديمة. وهنا علينا أن ننتبه وأن نحترز من الإفراط في التعميم، ونذكر أن الصلات بين الميادين العلمية وتواريخها تختلف من علم إلى آخر. فعلم الهيئة مثلاً هو بين العلوم الرياضية أوثقها ارتباطاً بتاريخه؛ وذلك لضرورة معرفة الفلكي بقيم أرصاد أسلافه المختزنة في كتبهم على امتداد الزمن. ويبدو أن هذا السبب كاف لتفسير هذا الارتباط الوثيق ولبيان لِمَ كان علم الهيئة مميزاً بما ناله من اهتمام مبكر من المؤرخين أمثال Caussin de J.sedillot, Delambre, Perceval إن اقتصرنا على ذكر بعض المؤرخين الفرنسيين من مطلع القرن التاسع عشر.

لكنْ ما لبثتْ صورة العلم العربي، في مجرى ذلك القرن- أن تغيرت واكتست بشوائب عدة غمضتْ معها صورته واستبيحت ساحته، ولهذا بحث يطول نذكّر هنا بعنوانه فقط. كان في البدء الفلسفة الرومانسية الألمانية والمدرسة اللغوية التي تولدت منها Franz Bopp, F.Von Schlegel, Max Muller- كان لهذه المدرسة جُلّ الأثر في العلوم التاريخية، فدفعت بها دفعاً قويّاً. ومن هذا الدفع استفاد تاريخ العلم العربي أولاً قبل أن يصبح من ضحاياه لاحقاً. وتفسير هذا أنه قد بدأ مع هذه المدرسة الألمانية دون أدنى شك دراسة تاريخ اللغات درساً مكثفاً ومقارناً. ولكن سرعان ما تحول هذا الدرس لِلُّغات إلى

دراسة التاريخ باللغات، أعني إلى التمييز بين الأجناس والعقليات حسب اللغات، فهناك اللغات الآرية وهناك اللغات السامية، الأولى صالحة لعقلية علمية فلسفية، والثانية لذهن «ديني شعري». ومهما كان الأمر فقد كان من الطبيعي والمتوقع أن يزداد الإحساس بالتاريخ نفاذاً ووضوحاً. وهذا ما تم، وازداد الاهتمام بالنصوص وخاصة اليونانية واللاتينية ونشطت دراستها نشاطاً جمًّا. ولكن دراسة هذه النصوص وخاصة اليونانية والعلمية منها ألزم بالاهتمام بدراسة النصوص العربية نفسها، فكثير من الأصول اليونانية لم يُقَدَّرْ له البقاءُ إلا في الترجمات العربية. إلا أن دراسة التاريخ بواسطة اللغات كانت بمثابة شَرَكٍ يُحَاكُ لتاريخ العلم العربي: من جهة نظرية خالصة لم يكن للساميين الحق في العلم والفلسفة تبعاً لرأي هذه المدرسة في اللغة وارتباطها بالعقلية، ومن ثم لم يَبْقَ للعلم العربي شرعيًّا الحقُّ في الوجود؛ ولكن من جهة واقعية كان هذا العلم العربي يفرض نفسه أكثر فأكثر على المؤرخين الذين تزايد رجوعهم إليه. ودام هذا التناقض أكثر من قرنين، ولا تزال آثاره عند جمهرة المؤرخين. والغريب العجيب أن هذا التناقض لم يحكم مؤلفات ثانوية في تاريخ العلوم ولم يقتصر عليها، بل نراه يطبع بطابعه مؤلفات مهمة مثل «نظام الكون» لـPierre Duhem ويبدو لي أن هذا التناقض لم يكن منه مفر، فمهما كانت نظرة المؤرخ العقدية في هذا الوقت فلم يكن باستطاعته هو الآخر تفادي العِلْمِ العربي لدى تصديه لوقائع المادة العلمية التي كان يرغب في التأريخ لها. ومن ثم إن كان هذا أو ذاك فإن المؤرخ لا يرى في العلم إلا ظاهرة أوربية خالصة لم يعد يمكنه أن ينظر إلى العلم العربي نظرة مستقيمة صائبة. ففي أحسن الأحوال لم ير فيه إلا خزانة لترجمات يونانية، ولم يعتَبِره إلا عِلماً يونانيًّا مُحْدَثاً. لم يبق إذن حسب هذه الرؤية للعلم العربي إلا دورٌ واحدٌ: فهو حقل للتنقيب يحفر فيه المؤرخ بحثاً عن آثار الحضارة والعلم اليوناني. ولقد أسرف بعضهم في هذا وما زالوا، مما أدى إلى تشويه نتائج العلم اليوناني وإلى سوء فهم ما تم في القرن السابع عشر على السواء. فلقد قرأ الكثيرُ في العلم اليوناني ما لم يكن فيه، واستقر في وهم آخرين أن علم القرن السابع عشر هو ثورة عليه من أوله إلى

آخره. وأدى هذا أيضاً إلى هفوات مشهورة، أذكر منها واحدة فقط وقع فيها مستشرق مشهور ومؤرخ معروف، منعت هذه النظرة مترجم تذكرة نصير الدين الطوسي، المستشرق Carra de Vaux كما منعت المؤرخ P.Tannery الذي درس هذه الترجمة من أن يتنبها إلى ما تحويه رسالة الطوسي من هيئة جديدة مختلفة عن هيئة بطلميوس، ولم يصحح هذا الأمر إلا Neugebauer فيما بعد.

كان لهذه النظرة العقدية للعلم العربي الصدارة والسيطرة طوال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلا أنها لم تكن النظرة المتفردة.

كان هناك أيضاً نظرة أخرى جانبية دعا إليها القليل من المؤرخين الذين لم يأخذوا برؤية المدرسة الرومانسية الألمانية وأولهم A.Von Humboldt وقد اهتم هذا الاتجاه ببيان ما يحمله العلم العربي من سمات أصيلة كشفت عنها دراسة متأنية ومباشرة لتاريخ العلوم العربية. ونذكر من علماء هذه المدرسة:

F.Woepcke, J.L. Sedillot, Wiedemann, Hirchberg, Suter, Kraus, Luckey, Nazif.

هذا مما أدى ابتداءً من العقد الخامس من هذا القرن ـ إلى تسارع لم يسبق له مثيلٌ لهذا التيار من البحث التاريخي. وأدى تراكم هذه البحوث إلى فتح الطريق لفهم أدق وأوعى لتاريخ العلم العربي ولإسهامه في العلم الكلاسيكي، كما سمح أيضاً بإدراك السمات الأساسية لهذا العلم، وهي سمات لم تُدْرَكْ بَعْدُ حَقَّ الإدراك، وهذا ما سأعرض له الآن.



إن أراد الدارس المتعمق للعلم العربي أن يصفه جملة، أي يصف جوهره- ظهر له بوضوح شديد أن هذا العلم ما فتئ يحقق ما كان من كُمُون الوجود في العلم اليوناني. فما يجده عند علماء الإسكندرية جنينياً أعني هذا الاتجاه لتخطي حدود منطقة ما، ولكسر طوق ثقافة معينة لاكتساء أبعاد العالم بأسره - نراه قد أصبح واقعاً مكتملاً في علم تطور حول حوض البحر المتوسط لا كرقعة جغرافية فحسب، بل كبؤرة تواصل وتبادل لكل الحضارات التي ترعرعت حول هذا الحوض، مركز العالم القديم، وكذلك في أطرافه؛ فكلمة «عالمي»

هي أنسب وأصح الكلمات لوصف هذا العلم العربي الجديد: كان هذا العلم عالمياً بمنابعه ومصادره، عالمياً بتطوراته وامتداداته. فعلى الرغم من أن أغلب مصادره ومنابعه هيلستيني إلا أنها تضمنت أيضاً مؤلفات سريانية وسنسكريتية وفارسية. ومن المعروف أن هذه الينابيع لم يتدفق منها الفيض نفسه، ولم يكن لها التأثير نفسه. ولكن الجدير بالالتفات إليه هنا هو تعددها واختلاف أصولها، هذا التعدد وذاك الاختلاف كان لهما دورٌ مهم في صياغة بعض ملامح العلم العربي. هذه السمة تشترك فيها كل حقول العلم بما فيها أكثر الحقول يونانية مثل الرياضيات. ومن الممكن دون أدنى تردد أو حرج نعت الرياضيات بهذه الصفة لأنها وريثة الرياضيات اليونانية. ولكن إن أحببنا التأريخ للرياضيات العربية فعلينا العودة إلى المصادر الأخرى من بابلية وسنسكريتية لفهم ما تم في حساب المثلثات وفي التحليل العددي. والمؤرخ الواعي المدقق لا يفوته في هذه الحال أن يقف على الإطار الجديد للرياضيات قبل أن يغوص في دراسة النتائج الموروثة، عليه أن يحلل ويصف «ظواهريّاً» ـ إن صحت الكلمة ـ اشتراك كل هذه التقاليد الرياضية واندماجها – من يونانية وفارسية وسنسكريتية – في المجتمع الجديد، أعني انصهار كل هذا التقاليد تحت قبة الحضارة الإسلامية. ومما يجب الانتباه له أيضاً أن هذه الظاهرة لم تكن وليدة الصدفة ولا نتاج الحظ. فالتقاليد العلمية التي تمثلها علماءُ الحضارة الإسلامية لم تنقلها قوافل التجار ولا سفن البحارة ولا جيوش المجاهدين بل كانت ثمار تنقيب وبحث عن كتب القدماء قام بهما علماء فحول نقلوا بنشاط جم تلك الكتب العلمية والفلسفية بدعم من السلطة السياسية التي هيأت السبل، وشجعت على المضي فيها. كانت هناك مدارس من هؤلاء العلماء، مدارس متنافسة أحياناً ومتعاونة أحياناً أخرى، وقد دفعهم البحث العلمي نفسه إلى التنقيب عن آثار السلف لنقلها إلى العربية، ولم يكن هدفهم في ذلك هو نقل هذه الكتب للتعريف بها ولكن لمتابعة بحث علمي نشط. من هذه المدارس كانت هناك مدرسة حنين وابنه وأهله، وكانت هناك أيضاً مدرسة بني موسى وتلاميذهم، ومدرسة الكندي، هذه الظاهرة التي لا أعرف لها مثيلاً من قبل

أنتجت لأول مرة في التاريخ مكتبة علمية لها أبعاد عالم تلك الحقبة. احتوت هذه المكتبة على النتاج العلمي والفلسفي لتقاليد متعددة الأصول واللغات، وأصبحت هذه التقاليد العلمية وما أنتجته جزءاً من حضارة واحدة لغتها العلمية هي العربية، وهكذا أضحت هذه التقاليد تمتلك وسائل التأثير والتأثر فيما بينها، مما مكنها من التوصل إلى مناهج جديدة والتطرق لحقول علمية لم يكن يعرفها الأوائل، مثل الجبر والإسقاطات الهندسية وغيرها. وفي يوم أرجو ألا يكون بعيداً ستوضح لنا الدراسة الاجتماعية للعلم العربي دور المجتمع والمدينة الإسلامية في انبثاق هذه الظاهرة التاريخية، وسنفهم عندئذ كيف أصبح ممكناً للتيارات العلمية المستقلة الموروثة من الالتقاء والتزاوج. فالعلم العربي هو أول علم يمكن أن ينعت بحق «بالعالمية» وهذه السمة التي طبعت العلم العربي منذ القرن التاسع تأكدت ووضحت فيما بعد. فقد تابع علماء القرنين الحادي عشر والثاني عشر مناقشة النتائج التي تم التوصل إليها في مختلف البقاع وفي تعميمها ودمجها في بنيات نظرية غريبة عن حقولها الأصلية في معظم الأحوال. وهذه الظاهرة لا تخص الكيمياء والطب فقط، بل تشهد عليها رسائل البيروني ومؤلفات السمؤل المغربي في الرياضيات، أعني فيما يسمى بالاستكمال التربيعي، وتشهد عليها أيضاً صياغة ابن الهيثم لما يسمى مبرهنة «البقية الصينية» في نظرية الأعداد.

بات من الممكن إذن، ولأول مرة في التاريخ ، قراءة ترجمات الإنتاج العلمي لحضارات متعددة قديمة وأبحاث جديدة مبتكرة على السواء بلغة واحدة، أي العربية. ولم يقتصر هذا على بلدان أهل الضاد، بل عَمَّ بلاداً تكلم مواطنوها بلغات مختلفة، فالعربية كانت لغة العلم – في سمرقند وفي غرناطة مروراً بخراسان وصقلية ومايورقه (Majorque). وكان هذا العالم أو ذاك إن حن واشتاق إلى الكتابة بلغته الأم – الفارسية خاصة ، مثل النسوي والطوسي – أسرع وعاد هو نفسه بنقل ما كتبه إلى العربية ، وبالجملة لن نبالغ قط إن قلنا: إنه منذ بداية القرن التاسع الميلادي أصبح للعلم لغة ، وكانت هذه هي اللغة العربية ، بل إن هذه اللغة أي العربية اكتسبت بدورها بعداً عالمياً، فلم تعد لغة

شعب واحد، ولا لغة أمة واحدة ، بل لغة شعوب عدة وأمم مختلفة، ولم تعد لغة ثقافة بعينها بل لغة كل المعارف العقلية أدت وحدة هذه اللغة إلى فتح معابر جديدة لم يكن لها وجود من قبل، وكان لهذه المعابر جل الأثر في تسهيل الاتصال المباشر بين المراكز العلمية المنتشرة بين حدود الصين والأندلس، وهنا يجب علينا أن نلفت النظر إلى صنفين من الممارسات الاجتماعية للعلماء ، فمن جهة أصبح التنقل والسفر وسيلة للتعلم والتعليم؛ ومن جهة ثانية ظهر فرع أدبي جديد، أعني المراسلات العلمية. حقاً كان السفر والتنقل منتشراً بين علماء عصر الإسكندرية، إلا أن هذه الظاهرة لم يكن لها البعد نفسه ولا الحجم نفسه، ففي هذا العصر كان الانتقال بين الإسكندرية وأثينا وروما وبعض مدن فلسطين وآسيا الصغرى، أما في العصر الإسلامي فقد انتشرت المراكز بين آسيا وشمال أفريقيا وحوض البحر الأوسط كله. وهذا السفر العلمي انتشر كذلك بين علماء الحديث النبوي، وبين الأدباء والعلماء والفلاسفة، أي أنه أصبح في ظل العصر الإسلامي ظاهرة تشمل حقولاً عديدة من الثقافة. وبالفعل إن اقتصرنا على العلماء ورجعنا إلى كتب الطبقات رأيناها تحدثنا عن هذا التنقل الدائم؛ عن ابن الهيثم بين البصرة والقاهرة، وعن ابن ميمون القرطبي بين الأندلس والمغرب ومصر، وعن شرف الدين الطوسي بين خراسان والشام، وعن السمؤل المغربي بين فاس وسمرقند.

وكان هذا أيضاً شأن المراسلات العلمية فقد زادت ونمت وتكثفت لتصبح صنفاً أدبيّاً جديداً له أصوله وقواعده؛ وأضحى هذه اللون الأدبي أحد ألوان «الأدب» بالمعنى القديم للكلمة. ولنذكر على سبيل المثال مراسلات القوهي والصابي، ومراسلات السجزي مع رياضيي الرّي وخراسان، ومراسلة شرف الدين الطوسي مع رئيس نظامية بغداد ... إلخ، وتذكرنا هذه المراسلات وغيرها ما سنراه فيما بعد إبان القرن السابع عشر الأوروبي.

فمن الجليّ إذن أن هذا العلم العالمي – بمعنى هذه الكلمة في ذاك العصر – تقدم محاطاً بموكب من التحولات: تجددت العلاقات بين التقاليد العلمية الموروثة، ولم تعد على ما كانت عليه، وتغيرت محتويات المكتبة العلمية

وإمكاناتها وتوحدت بصورة ما لغة العلم وزاد ـ كثيراً عما كان عليه ـ تنقل العلماء بين الأقطار.

ومن العجيب الغريب أن مؤرخي العلوم لم ينتبهوا لهذه السمة التي ميزت العلم العربي، ولم يعيروها ما تستحقه من الاهتمام على الرغم من تألقها. ويبدو أن أحد أسباب إغفال هذه السمة هو هذه النظرة العقدية التي سبق أن أشرنا إليها، أعني غربية العلم الكلاسيكي، هذه النظرة التي ألقت على الأبصار غشاوة . وهذه النظرة ليست مع ذلك السبب الوحيد، بل هناك سببان آخران يعود أولهما إلى تاريخ العلوم، ويرجع الثاني إلى ما كتب حول هذا التاريخ، ففي واقع الأمر يبين لنا تاريخ العلوم الروابط التي ربطت العلم العربي بامتداداته اللاتينية، وبصورة أعم بالعلم الذي تطور في أوروبا الغربية حتى منتصف القرن السابع عشر على وجه التقريب. وبالفعل لا يمكن بحال فهم ما تم باللاتينية في العلوم منذ القرن الثاني عشر دون اعتبار الترجمات اللاتينية من العربية ودون معرفة البحث العلمي باللاتينية الذي تم في سياق العلم العربي وأسلوبه. فبحوث Jordanus de Nmours Fibonacci في الرياضيات ومؤلفات Theodoric de Freiberg Witelo في المناظر على سبيل المثال، أعني أكثر البحوث تقدماً باللاتينية – لا يمكن تقديرها حق قدرها دون الرجوع إلى الخوارزمي وأبي كامل، والكندي وابن الهيثم ...إلخ. إن هذه الروابط الموضوعية الوثيقة التي لا يمكن أن يتغاضى عنها مؤرخ جاد، قد أسرتْ أنظار المؤرخين فلم ينتبهوا إلى روابط أخرى، أعني الروابط بين العلوم العربية وعلوم الهند، وربما الصين كذلك، ومن ثم لم ينتبهوا إلى هذا البعد الأصيل. أما السبب الآخر فيعود إلى الكتابات في تاريخ العلوم. ففي أغلب المؤلفات عن العلم الكلاسيكي ظهر علم القرن السادس عشر والسابع عشر، وبالأحرى علم النصف الأول من القرن السابع عشر في صورة غريبة. فجمهرة هؤلاء المؤرخين يجهلون العلم العربي والعربية، ومن ثم بدأ هذا العلم ثورياً من البداية إلى النهاية وفي كل بقاعه على السواء، وأخذ على أنه المرجع المطلق الذي تقاس به وعليه وإليه مواقع وأماكن ما سبقه من العلوم، ومن ثم بدأ متسامياً

مستعلياً دون تاريخ إن صحت هذه العبارة؛ لأنه ثورة على كل التقاليد. لم يكن ممكناً صياغة هذا التسامي وهذا التعالي المطلق لعلم القرن السابع عشر إلا في غياب المعرفة الصحيحة بأعمال مدرسة مراغة وما سبقها في علم الهيئة، ومؤلفات الخيام وشرف الدين الطوسي في الجبر والهندسة الجبرية، وكتابات بني موسى وثابت بن قرة وابن سنان والقوهي وابن سهل وابن الهيثم في التحليل الرياضي وكذلك رسائل وكتب ابن سهل وابن الهيثم في المناظر...إلخ، لذلك كان من الطبيعي والمتوقع أن يحفر هذا التعالي والتسامي حفرة بين علم القرن السابع عشر والعلم العربي، هذه الحفرة ربما كانت هي ماسخة لمسات كليهما ومعالمهما.

هذه هي الأسباب التي أخفت معالم العلم العربي، وخاصة تلك السمة التي أشرنا إليها، أعني عالميته - من كتب المؤرخين وعودة هذه السمة إلى مكانتها والإلمام بتاريخ العلم العربي ليس من شأنهما النيل من مكانة Kepler وما أتى به من جديد في علم الفلك، ولا من مكانة ديكارت وما طوره في الهندسة الجبرية، ولا من مكانة غاليليو وثورته في علم الحركة ولا من مكانة فرما ومنهجه الجديد في نظرية الأعداد، بل على عكس ذلك تماماً، فتصحيح الصورة والإلمام بالمادة يساعدنا على تحديد موضع الجديد في كل حال بمزيد من الدقة، أعني بالعثور عليه حيث هو، لا حيث لا وجود له كما هو الحال للأسف عند كثير من المؤرخين. فإصلاح الصورة والإلمام بالمادة سيقودنا إلى استيعاب أعمق للنتائج العلمية التي أتي بها خلال القرن السابع عشر والقرن السابق له، فالإصلاح والإلمام يحثاننا على إعادة النظر في بعض العقائد والمفاهيم السائدة عند مؤرخي العلوم وفي بعض المناهج التي أخذ بها في سرد التاريخ. فمما يجب النظر النقدي له هو مفهوم «النهضة العلمية»، ومما يجب تحديده من جديد مفهوم «الثورة العلمية»، أي تلك التصورات السائدة في كتب تاريخ العلوم. ولن يكون هذا ممكناً إلا إذا نشط البحث في تاريخ العلم العربي، وإلا إذا استعاد هذا الأخير هذا الطابع الذي ما انفك يميزه عما سبقه، أعني الطابع العالمي، الذي يحتم علينا تتبع هذا العلم العربي في

امتداداته اللاتينية والإيطالية، وكذلك في امتداداته العبرية والسنسكرتية والصينية، إضافة إلى منجزاته في لغات الحضارة الإسلامية وخاصة الفارسية. وأخيراً علينا البحث في الظروف الاجتماعية لهذا العلم، أعني المجتمع الذي انبثق فيه بمشافيه ومراصده ومساجده ومدارسه. فكيف يمكننا فهم تطورات هذا العلم إن غابت عن بالنا المدينة الإسلامية ومؤسساتها ووظيفة العلم فيها وأهمية دوره. فالعلم لم يكن – كما زعم بعضهم – هامشياً في هذه المدينة الإسلامية، والبحث العلمي لم يركد نتيجة لردة كلامية دينية كما زعم آخرون.

ومن والواضح إذن أن تجديد كتابة تاريخ العلم العربي يقودنا إلى تجديد تاريخ العلوم نفسه. هذا هو الثمن الذي علينا أن ندفعه حتى يمكننا أن نُسهم في تقدم تاريخ العلوم جملة، وحتى يحقق تاريخ العلم العربي على الأقل المهام الثلاث الآتية: فتح الطريق أمام فهم حقيقي لتاريخ العلم الكلاسيكي بين القرن التاسع والقرن السابع عشر، وتجديد تاريخ العلوم عامة بإعادة رسم الصورة التي شوهتها النظرات العقدية، ومعرفة الثقافة الإسلامية حق المعرفة بإعادة ما كان من أبعادها، وهو البعد العقلي العلمي، فالتراث الإسلامي لم يكن لغة وديناً وأدباً فحسب، بل كان أيضاً علوماً وفلسفة ومنطقاً وهنا وهناك كانت أصالة هذا التراث في عالميته وانفتاحه.



بقي علينا أن نبين باختصار شديد كيف يمكن لمؤرخ العلم العربي تجديد تاريخ العلوم؛ وذلك بأخذ مثل من أبحاثي في تاريخ الهندسة. وبالطبع سيكون عرضي سريعاً ومبتوراً ومبسطاً. فقصدي هنا ليس التاريخ للهندسة ولكن بيان دور العلم العربي في إعادة رسم الصورة ورفع الشوائب التي شوهتها. ففي هذا المثال أهدف إلى بيان كيف قرأ السلف العلم اليوناني، أو بالأحرى كيف نشأ وتطور فصل من فصول الرياضيات على أيدي فحول الرياضيين وكيف استطاعوا تكوين تقليد جديد لم يتجاوز حتى بداية القرن الثامن عشر.

هذا المثال يخص حساب المساحات والحجوم القصوى، أي أحد فصول التحليل الرياضي، ويتعلق بمسألة عرفها منذ القديم البابليون واليونان، وهي

بيان أن الدائرة أوسع الأشكال المسطحة المتساوية الإحاطة، وأن الكرة أعظم المجسمات المتساوية الإحاطة. ومن الواضح أهمية هذه القضية للفلك.

لم يتوان علماء الهيئة والرياضيات من الاسكندرانيين عن الاهتمام بهذه المسألة. هذا ما نقرؤه عند هيرون وبطليموس وبابوس وثيون ... وإن ظل الفضل الأول يرجع إلى بطليموس وإلى كتابه المجسطي. ففي هذا الكتاب لجأ بطليموس إلى هذه النظرية لدعم رأيه حول كروية السماء وكروية الأفلاك وكروية الأرض. ونقرأ على لسانه في نقل الحجاج لكتاب المجسطي يقول: «ومن أجل أن الأشكال الكثيرة الأضلاع التي تكون في دوائر متساوية أكثرها زوايا أعظمها عظماً، تكون الدائرة أعظم الأشكال البسيطة وتكون الكرة أعظم الأشكال المجسمة، فالسماء أعظم مما سواها من الأجسام» لم يكن لهذه العبارة أن تمر مر الكرام على شراح المجسطي، وخاصة أن بطليموس يقرها إقراراً دون أن يقدم عليها البرهان؛ لهذا لجأ «ثيون» الإسكندراني في شرحه للكتاب الأول من المجسطي إلى الاستشهاد بما قام به Zenodore في محاولته للبرهان عليها. وظل الأمر على هذا عند ما شرح «بابوس» – المجسطي، واستمر على ذلك حتى ترجم الحجاج المجسطي ترجمة أولى. بعد هذه الترجمة ألف الكندي رسالتين، الأولى في الصناعة العظمى كتبها تحت تأثير شرح ثيون السابق، ونقرأ بقلم الكندي ما يلي: «وأيضاً، لأن أعظم الأشكال التي في الدائرة المتساوية الأضلاع أكثرها زوايا، وأعظم الأشكال المجسمة المعتدلة المتساوية السطوح الكرة، تكون السماء إذاً هي أعظم مما سواها من الأجسام كروية، لأنه ينبغي أن يكون لها الشكل الأعظم» . أما الرسالة الثانية ففيها يبرهن الكندي على هذه القضية، إلا أننا للأسف لم نعثر عليها بعد. وحتى لا نستطرد كثيراً ولا يطول بنا الحديث نقول إجمالاً إن كل شروح كتاب المجسطي بالعربية لا تخلو من التعليق على عبارة بطليموس هذه والبرهان عليها أحياناً. وهنا برز تياران رياضيان للبرهان على دعوى بطليموس، يمثل الأول منهما أبو جعفر الخازن من منتصف القرن العاشر الميلادي، ويمثل الثاني الحسن بن الحسن بن الهيثم من أواخر علماء هذا القرن. ولنعرض لهما في كلمات قليلة.

كتب أبو جعفر الخازن في شرحه للمقالة الأولى من المجسطي رسالة كاملة حول دعوى بطليموس تقوم على فكرة لم تتيسر لسابقيه، وهي وضع هذه الدعوى في سياق أشمل وأعم وهو سياق الأشكال المحدبة. وهذه النقلة المعرفية ضخت في البحث الرياضي انتعاشاً وخصوبة غيرت من رسومه القديمة. برهن الخازن أولاً أن الأشكال المحدبة من نوع ما (المثلثات والمتوازيات الأضلاع ...إلخ) أكثرها تناظراً symetrique أعظمها (أي يحقق نهاية قصوى) لإحدى المعاملات (المساحة، نسبة المساحة، المحيط... إلخ) ونهج الخازن في بحثه هذا النهج:

* تثبيت إحدى المعاملات وتغيير الشكل المحدب بتطبيق تناظر عليه symetrique بالنسبة لخط ما. على سبيل المثال: تثبيت محيط متوازي الأضلاع وتحويله إلى متوازي الأضلاع ومتساويها بتطبيق تناظر عليه بالنسبة للقطر.
* مقارنة الأشكال الكثيرة الأضلاع ومتساويها والمتساوية الإحاطة مبرهناً على أن أكثرَها أضلاعاً أعظمُها مساحة.
* يتلو الخازن ذلك بمقارنة شكل كثير الأضلاع ومتساويها محيط بدائرة أخرى لها محيط الشكل نفسه.

ومن البين أن هذا الطريق طريق «سكوني» بالمعنى الآتي: فمن جهة هناك الشكل الكثير الأضلاع المعلوم ومن جهة أخرى هناك الدائرة .

المقام هنا ليس المقام الذي نعكف فيه على فحص ما أتي به الخازن، فلقد أنجزنا ذلك من قبل، ويكفي أن نقول: إنه وقف في بحثه عندما انتهى من البرهان على دعوى بطليموس دون أن يتجاوزها إلى غيرها في هذا البحث الرياضي الخالص. وسيكون الأمر غير الأمر مع التيار الآخر الذي بلغ ذروته مع ابن الهيثم.

أراد ابن الهيثم على خلاف الخازن تقديم برهان «حركي» لا «سكوني» لهاتين القضيتين: الأشكال المتساوية الإحاطة والأجسام المتساوية المساحة. وأقصد بالبرهان الحركي ذلك البرهان الذي تسير بين ثناياه الحركة نحو النهاية. وقد حرر ابن الهيثم لتحقيق هذا الهدف كتاباً يُعد بحق طليعة

البحث الرياضي في قرنه وفي القرون التالية، وعنوانه «قول للحسن بن الحسن بن الهيثم في أن الكرة أوسع الأشكال المجسمة التي إحاطتها متساوية، وأن الدائرة أوسع الأشكال المسطحة التي إحاطتها متساوية» يبدأ ابن الهيثم كتابه هذا بالأشكال المسطحة وينتهي منها سريعاً، ومن ثم يبرهن على القضايا الآتية:

1 - كل دائرة محيطها مساوٍ لمحيط شكل مستقيم الخطوط متساوي الأضلاع والزوايا ـ فإن مساحتها أعظمُ من مساحة الآخر.

2 - كل شكلين مستقيمي الخطوط متساويا الإحاطة، وكل واحد منهما متساوي الأضلاع والزوايا ، وتكون أضلاع أحدهما أكثر عدداً من أضلاع الآخر، فإن مساحته أعظم من مساحة الآخر.

3 - كل شكلين، كل واحد منهما متساوي الأضلاع والزوايا، تحيط بهما دائرة واحدة، وأضلاعُ أحدهما أكثر عدداً من أضلاع الآخر ـ فإن مساحة الشكل الذي هو أكثر أضلاعاً أعظم من مساحة الشكل الآخر ومحيطه أعظم من محيطه.

ومنه يبين أنه إذا كان هناك شكل متساوي الأضلاع والزوايا ودائرة لها المحيط نفسه ـ فالدائرة أعظم من الشكل المتساوي الأضلاع.

ومن البين أن ابن الهيثم في برهانه يعتبر الدائرة نهاية لمتوالية من أشكال، كل منها متساوي الأضلاع. وهذا هو الفرق الأول والمهم بينه وبين سابقيه.

وعلينا أن ننتبه إلى أن ابن الهيثم يفترض وجود النهاية – أعني مساحة الدائرة – ولكن هذا كان مبرهناً عليه من قبلُ في رسالة أرشميدس في مساحة الدائرة.

هذا هو مضمون الجزء الأول من رسالة ابن الهيثم. أما الجزء الثاني فيحاول فيه البرهان على القضية الآتية: أن كل كرة يكون سطحها المحيط بها مساوياً لسطح شكل مجسم متساوي القواعد، وقواعده متساوية الأضلاع ومتشابهة، فإن مساحة الكرة تكون أعظم من مساحة المجسم المتساوي القواعد.

وللبرهان على هذا يقدم ابن الهيثم عشر مقدمات يشيد بها صرح أول نظرية في الزاوية المجسمة، أي يشيد بها صرح فصل جديد من فصول الرياضيات لم يسبق البحث فيه. والمقام هنا ليس هو مقام شرح هذا الفصل وما قام به ابن الهيثم. كل ما نريد قوله هنا أن هذه المقدمات مكنته من برهنة القضيتين الآتيتين:

1 – كل مجسمين كثيري القواعد – وقواعدهما متساوية ومتساوية الأضلاع ومتشابهة، وقواعد أحدهما شبيهة بقواعد الآخر، والسطح المحيط بأحدهما مساوٍ للسطح المحيط بالآخر – فإن مساحة المجسم الذي قواعده أكثر عدداً أعظم من مساحة المجسم الآخر.

2 – كل مجسمين متساويي القواعد، وقواعدهما متساوية الأضلاع ومتشابهة – فقواعدُ أحدهما شبيهة بقواعد الآخر، وقواعد أحد المجسمين أكثر عدداً من قواعد المجسم الآخر، إذا أحاطت بهما كرة واحدة، فإن السطح المحيط بجميع المجسم الذي قواعده أكثر عدداً، أعظم من السطح المحيط بالمجسم الآخر، ومساحة المجسم الأكثر قواعد أعظم من مساحة المجسم الآخر.

من الواضح إذاً أن ابن الهيثم لا يأخذ إلا بالمجسمات المتساوية القواعد، ومن ثم فالقضيتان السابقتان لا تنطبقان إلا على ذي الأربع قواعد وذي الثماني قواعد وذي العشرين قاعدة؛ وذلك لأن عدد قواعد المجسم المتساوي القواعد المربعة أو المجسمة ثابت (ست أو اثنتا عشرة)، وعلى تصاريف الأحوال فقصد ابن الهيثم واضح: البداية بالمقارنة بين المجسمات التي لها السطح نفسه والتي يختلف عدد قواعدها حتى يمكنه فيما بعد البرهان على الخاصة القصوى للكرة، ويعني هذا الاقتراب من الكرة أنها نهاية قصوى لمتتالية من المجسمات التي تحيط بها الكرة. ولكن هذا النهج «الحركي» أدى إلى طريق مسدود، فنحن نعرف، وهو يعرف قبل الجميع، أن عدد المجسمات المتساوية القواعد مُنتهٍ ولا يسمح بهذا. وهذا الخطأ – الذي لم أستطع فهمه ولا تفسيره – وهذا الطريق المسدود هو بصورة أو أخرى الذي فتح أمام ابن الهيثم الطريق

الذي لم يسبق لأحد أن طرقه، أعنى نظرية الزاوية المجسمة.

ودراسة كتاب ابن الهيثم تبين لنا أن الصفة الغالبة عليه هي الابتعاد عن الخلفية الفلكية التي نبع منها هذا البحث. ولم يزل ابن الهيثم في الابتعاد والاهتمام والكشف عن مسائل أخرى تتعلق بالبحث عن النهايات القصوى، أعني المسائل التي سيهتم بها فصل كامل من فصول الرياضيات فيما بعد. ففي رسالة لم نعثر عليها للأسف بعد يقارن ابن الهيثم بين الخطوط المحدبة المختلفة في قطعة دائرة معتبراً طول كل خط منها كحد أقصى borne superieure للأشكال المستقيمة الخطوط التي يحيط بها هذا الخط، مرجعاً بهذا التصور المقارنة بين الخطوط المنحنية إلى مقارنة بين الأشكال المستقيمة الخطوط.

لن يذهب البحث الرياضي إلى أبعد مما أتى به ابن الهيثم قبل اكتشاف الحساب التفاضلي وازدهاره أي أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، أو بعبارة أخرى مع بداية حساب التغييرات مع الإخوة Bernoulli ثم Euler وLagrange .

في بداية القرن الثامن عشر ستتحول مسألة البحث عن النهاية القصوى لأشكال متساوية الإحاطة أو لأجسام متساوية المساحة إلى مسألة أعم وهي البحث عن خط أو مجموعة من الخطوط يمكنه أن يصل بكل خط من فئة من الخطوط المعلومة إلى النهاية القصوى.

من الواضح إذن أن صورة هذا الفصل من الرياضيات ليست على ما يقصه المؤرخون، فما تزال جمهرة هؤلاء تجهل هذا الفصل من تاريخ الرياضيات العربية، ولا تزال صورة هذه دون هذا الفصل صورة مبتورة مشوهة. والآن مع هذا الفصل ستتغير كلتا الصورتين، والأهم أننا سنستطيع وضع السؤال الحق وهو الآتي: شارف ابن الهيثم ما بدأ الإخوة Bernoulli في أواخر القرن السابع عشر البحث فيه فلماذا لم يمكنه الذهاب إلى أبعد مما وصل إليه، وما الجديد فعلاً مع الإخوة Bernoulli ؟ على هذا السؤال يمكننا الآن الإجابة ، وذلك لم

يكن ممكناً قبل معرفة ما قدمته الرياضيات العربية في هذا الشأن. وهذا مثل على ما يمكن أن يقدمه العلم العربي لتاريخ العلوم، وشاهد على قلة زادنا وكثرة تقصيرنا في التأريخ له. فهذه النتائج حول دراسة ابن الهيثم لم تكن معروفة قبل بضع سنين.

من الواضح إذن أن البحث المتعمق في تاريخ العلوم العربية يقود إلى تجديد حقل تأريخ العلوم نفسه. فهذا البحث يؤدي إلى تجديد المعطيات والمفاهيم والمناهج، أعني أنه يبعث على الإسهام الفعال في إنماء هذا الحقل المعرفي والمشاركة في تقدمه. والتقدم في هذا الدرب يحتاج إلى مؤسسات بحثية وتعليمية مهيَّأة ورشيدة، أرجو أن تسنح الظروف بإشادتها في الأقطار العربية. وسيكون لهذه المؤسسات فوائد أخرى لا أهدف إلى الكلام عنها، أعني تهيئة التحديث العلمي نفسه، وتهيئة وسائله وقيمه من جهة، والتعرف على الذات الحضارية المزدهرة لنا من جهة أخرى.

* * *





من ابن البيطار إلى الأنطاكي
مساءلات لزمن انحسار العلم العربي

فيصل عبد السلام الحفيان(*)

نحاول في هذه الدراسة أن نرسم مشهداً لزمن «انحسار العلم العربي الإسلامي»، وهو مشهد يتضمن ثلاث صور:

صورة عامة، هي صورة هذا العلم بدءاً من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حتى نهاية القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. والمقصود بـ«العلم» هنا: العلم الطبيعي، والطبي، والرياضي والفلكي.

وصورة خاصة، هي بعض سابقتها، وفيها تركيز على الطب بمفهومه العام خلال مرحلة الغروب، سعياً إلى تتبع حال هذا الفرع المعرفي، ورصداً لخطه البياني.

وصورة ثالثة (أكثر خصوصية) تختص بشاهدي الغروب: ابن البيطار (شاهد البدء) والأنطاكي (شاهد النهاية) وذلك بغرض تحديد موقعيهما في المشهد العام.

وفي ثنايا هذه الصور جميعاً تنتثر المساءلات التي هي الغاية العليا للبحث.

وقبل الدخول في المشهد ثمة وقفة (تمهيدية) أمام مشهد سابق هو مشهد الألق، ألق العلم العربي الإسلامي (القرون الخمسة الهجرية الأولى) وهي وقفة تلبي ضرورة منهجية، إذ إن الصور الثلاث (العامة) و (الخاصة) مرتبطة بـ «مشهد

(*) كاتب وباحث من سورية .

الألق»، خطوطها وألوانها ليست سوى امتداد على نحو ما للتاريخ، حتى إن اختلفت اتجاهاتها وتغيرت ألوانها.

ما أرجوه ألاّ يفهم هذا البحث على أنه معاداة لتراث ذلك الزمن، أو انخلاع منه، أو افتئات عليه، بل على أنه محاولة للخروج من نفق المفهوم الساذج للتراث، مفهوم التغني والتبجيل، إلى فضاء أسمى، هو فضاء المحاورة والمساءلة، وذلك بغرض الإفادة والتوظيف من أجل الحاضر والمستقبل، فالتراث بعض التاريخ، وقيمة التاريخ تكمن فى دروسه أولاً. أما الانتماء والاعتزاز والحب فتلك أمور تعيش في داخلنا، ونخطئ كثيراً إذا ماعشنا داخلها.

زمن الألق – العطاء

عن الفكر الإنساني تنشأ العلوم، وفي ظل العمران تكثر الصنائع، وتزدهر العلوم[1]. وقد جاء الإسلام ليحث الإنسان على النظر، وليدفعه إلى عمارة الأرض. ومن هنا بدأ العلم العربي الإسلامي. ولدينا اليوم حقيقتان، هما من نوع الحقائق الرياضية البدهية التي لا يمكن أن تكون مظنة تساؤل، بله خلاف:

الأولى تقول بأن العلم العربي الإسلامي حتى القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وربما حتى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي ـ كان هو العلم الحقيقي العالمي الذي ليس على الأرض غيره.

والثانية مفادها أن هذا العلم لم يكن امتداداً أفقياً للعلم الإغريقي والعلوم القديمة، بل إن له عمقاً خاصّاً يجعل منه إضافة حقيقية إلى مسيرة العلم الإنساني. وهذا العمق ليس على مستوى التأليف فحسب، ولكنه على مستوى التطبيق العملي والممارسة أيضاً.

وإلى هاتين الحقيقتين فإن هذا العلم هو بالمكانة الأولى من الأهمية في تاريخ العلوم لأنه حلقة الاتصال والاستمرار بين الحضارات القديمة والحضارة الحالية (الغربية)، وبدونه سنجد فراغاً يتعذر تفسيره[2].

وقد حرصت على أن أنعته بنعتين «العربي» و«الإسلامي» غير متحرج[3] على الرغم من استخدامه – على استحياء ـ لغاتٍ أخرى (فارسية، عبرية، سريانية) ومن

مشاركة «غير مسلمين» فيه، إذ العربية هي لغته الأساس والأولى، كما أن الإسلام ليس ديناً فحسب، ولكنه رؤية حضارية، وسقف سياسي (دولة) انطلق منه هذا العلم واستظل به.

هذا العلم لا يمكن بداهة أن ينبت في الفراغ، فما نوع التربة التي احتضنت بذوره؟ سؤال من الأهمية بمكان لأنه يكشف وجه هذا العلم، ويحدد هويته.

نشأ هذا العلم (المعني هنا العلم بالمفهوم العام) في ظل رؤية يمكن أن ننعتها بأمرين اثنين : الجدة، والاختلاف. أما الجدة فإن الإسلام رؤية (دين) ظهرت بعد فترة من انقطاع الرسل. كما أنها كانت طارئة، سواء على بيئتها الضيقة (الجزيرة العربية) أو الواسعة (العالم المسكون في تلك المرحلة التاريخية)، وهذا يعني أنها جدة مزدوجة قياساً إلى الزمان والمكان.

وعلى الرغم من أنها رؤية سماوية (دين) فقد اتسمت بالاختلاف البين عن الرؤى (الأديان) السماوية السابقة. ومظاهر هذا الاختلاف عديدة لن نتوقف عندها.

على أن أهم مظاهر هذا الاختلاف أمران: الشمولية، والتكامل، فهي تتوجه إلى الإنسان بغض النظر عن جنسه ولونه، وهي أيضاً متكاملة رسمت خريطة مستوعبة للعلاقات المتشابكة بين الخالق (الله) والمخلوق (الإنسان) من ناحية، والإنسان وأخيه الإنسان من ناحية ثانية، والإنسان والكون الذي يحيط به من ناحية ثالثة. وعُنيت بكل علاقة من هذه العلاقات الثلاثة في الاتجاهين من وإلى، وبالعكس.

والاختلاف ومظهراه، وبخاصة (التكامل) نَقَلا «الرؤية» إلى عالم واسع الرحابة من الحرية، فعلى الإنسان أن ينظر في مختلف الاتجاهات، ويفكر في كل شيء: في نفسه، وما حوله، وغيره من بين البشر، وكذلك في خالقه. العوالم كلها مفتوحة أمامه، ما يراه، وما لا يراه، ولكن ضمن ضوابط توجهه وترشده. ومعلوم أن الحضارة عموماً، والعلم خصوصاً، إنما يبدآن حيث ينتهي الخوف، فإذا ما أمن صانع الحضارة والعلم تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء[4].

وكان لابد أن تنعكس هذه الرؤية على مختلف وجوه النشاط الإنساني لأتباعها،

ومنها بداهة: النشاط العقلي، وفي صُلْبه النشاط العلمي، الذي تبنى مجموعة من المبادئ التي حددت اتجاهاته ووجهته.

ولعل أهم هذه المبادئ: احترام العقل، ذلك أن الرؤية تقوم أساساً عليه، فهو (العقل) مطلوب حتى في القضية الأساسية، قضية الإيمان نفسها.

وإذا كان العقل أساساً للإيمان فإنه بالدرجة نفسها أساس للنشاط الإنساني الخاص بالدنيا، الذي يتغيًّا عمارة الأرض،ولن يتحقق ذلك إلا بالعلم (المبدأ الثاني).

ولأن الرؤية شمولية كان لابد من أن تسفر عن الانفتاح والمشاركة (المبدأين الثالث والرابع) الانفتاح لأنها عالمية، تسعى إلى الآخر، وتقبله، والسعي والقبول يؤدي حتماً إلى المشاركة والقدرة على التفاعل، أخذاً وعطاء.

والمبادئ الأربعة السابقة لن تؤتي ثمارها، وتحقق غاياتها دون أن تقترن بمبدأ مهم: الحيوية (الخاصة)، إذ كيف يستطيع أصحاب الرؤية (المسلمون) أن ينهضوا بالمهمة الثقيلة: العمارة وقبول الآخر ومشاركته والتفاعل معه دون أن يتمتعوا بأقصى ما يمكن للبشر من حيوية، إن على صعيد الداخل الإنساني (الحماس) أو على صعيد الممارسة (الفعل).

وذلك كله يحتاج بالضرورة إلى النقد (المبدأ السادس) انسجاماً مع الحقيقتين الأساسيتين: الجدة والاختلاف، فكل شيء قابل لإعادة النظر والتصويب، إذ الحياة في حقيقتها مسألة إنسانية، الخطأ بعض نسيجها، ولن تستقيم بدون تقويم لها باستمرار.

***

إن الرؤية (الإسلامية) في هيكلها الأساسي ومبادئها هي التي كانت وراء انطلاق قافلة، العلم العربي (مرة أخرى بالمفهوم العام) بقوة. هذه الرؤية التي فصلنا القول فيها هي التي عبِّر عنها روزنتال بـ«موقف الدين الإسلامي من العلم».. هذا الموقف الذي كان المحرك الكبير، لا للحياة الدينية فحسب، بل للحياة الإنسانية في جميع جوانبها، وهو الدافع الأكبر في السعي وراء العلوم[5].

كانت البداية إذن مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالرؤية العقدية والحياتية، فظهرت العلوم العربية والإسلامية، وتلاها النشاط العلمي. لقد شهد النصف الثاني من القرن الأول إرهاصات العلوم العربية والإسلامية الخالصة، كما احتضن بذور العلوم الطبيعية[6] ويمكن الاستشهاد في هذا السياق بخالد بن يزيد بن معاوية (ت 85هـ) الذي اشتُهر على أنه عالم كيمياء. وفي القرن الثاني عرفنا جابر بن حيان الذي تنسب إليه كتب ورسائل عديدة في علم الصنعة أو الكيمياء، على أن هذين (خالدا وجابراً) ينظر إليهما من قبل بعض المستشرقين على أنهما أسطورتان. وبغض النظر عن ذلك، فإن الذي لا مراء فيه أن القرن الثاني كان مولداً حقيقياً للعلم العربي الإسلامي، فما كاد الأمر يستقر للعباسيين حتى رأينا آل بختيشوع يقدمون أو يُستقدمون من جنديسابور إلى بغداد ليمارسوا الطب ويعلموه، ورأينا حنيناً وابنه (إسحاق) وابن أخته (حبيش) وتلامذتهم يقرُّون في بيت الحكمة لينقلوا التراث السرياني والإغريقي وغيرهما تحت عيون الخلفاء العباسيين، وعلى الأخص المأمون.

ولم يكن النقل إلا خطوة، سرعان ما تلتها خطوات التمثل، ثم جاءت الإضافة الجوهرية تحمل رؤية أصحابها وبصمتهم، وكان ذلك لافتاً في القرن الثالث، واستمر في حالة ألق حتى نهاية القرن الخامس، وربما إلى ما بعد ذلك.

إن هذا العلم لم ينشأ من العدم، فقد اعتمد على السريان والإغريق والهنود والفرس وغيرهم، لكن «رؤيته» الخاصة جعلت له طعماً ولوناً جديدين، وعلى الرغم من أنه قد جرى أحياناً تصنيف ما قام به على أنه تفسير مباشر أو غير مباشر لآثار العصر القديم، وتنمية للنظريات والأفكار المأخوذة من تلك الآثار، مع عرضها غالباً في صورة أكثر وضوحاً وحِذقاً، وأعظم دقة وعمقاً.. ولكن ذلك لا يعني أنه لم يضف شيئاً جديداً إلى العلم الذي كان وحيا عليه، بل على العكس استطاع أن يخطو خطوات ليست أقل أصالة، ولا عبرة بمن ادعى أن دوره كان مجرد المزج والنقل لمعارف الأقدمين[7].

لا شك أن «الألق» كان ثمرة لتلك الرؤية ولظروف ملائمة، بل حافزة، أحاطت بالنشاط العقلي عامة، والعلمي خاصة، وتمثلت في رعاية السلطة السياسية (الخلفاء) وتبنيهم لحركة نقل العلوم، بالإضافة إلى الخط البياني الصاعد للعرب والمسلمين، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وعسكرياً وفكرياً.

1

زمن الغروب – المراوحة

مساءلات عامة

تفيد الرؤية الخلدونية أن للدول أعماراً وأطواراً، كما أن للبشر أعماراً وأطواراً، وأن الهرم يصيبها، كما يصيب الإنسان، وهرمها إنما يكون بالوصول إلى الطورين الأخيرين: القنوع والمسالمة، والإسراف والتبذير[8]. وعلى الرغم من أن ابن خلدون يقصد بالدولة: السلطة، أو العصبية، فإن الأمر – عندي – لا يقتصر على العجز عن الدفاع عن النفس فحسب، وإنما يمتد إلى العجز عن العطاء الحضاري، وما يعنيه من غروب العلم، ذلك أن سقوط العصبية مرتبط ببلوغ الترف غايته، مما يعني الركون إلى الكسل والدعة.

ويبدو لي أن علائق السياسة والعلم وثيقة أكثر مما قد نتصور، هذا ما يقوله لنا التاريخ. إن سقوط بغداد (656هـ) كان في الوقت نفسه سقوطاً للعلم العربي الإسلامي خاصة، وللمد الحضاري العربي الإسلامي عامة، وإن سقوط غرناطة كان سقوطاً أيضاً لذلك العلم في المغرب الإسلامي والأندلسي، وانحساراً لمد الحضارة الإسلامية في تلك البقاع. وقد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا: إن سقوط «العلم» وانحسار الحضارة كان أيضاً إرهاصاً بالسقوط السياسي.

1/1: متى بدأ الغروب ؟

متى انتهى زمن الألق، وبدأ زمن الغروب؟ سؤال من الصعب الإجابة عليه، ذلك أنهما (الزمنين) متداخلان، فهما أشبه ما يكونان باليابس والماء، عندما تمتد ألسنة من اليابس داخل الماء، أو تتعمق الماء مكونة أرخبيلات داخل اليابس، على أن الأمر يتجاوز التداخل إلى ما هو أعلى، إذ إن التقدم والتأخر ظاهرتان لهما سطح وعمق، أو ظاهر وباطن والعمق أو الباطن ذو مستويات أو جذور تضرب في الأرض، وقد لا يمكن وضع اليد عليها جميعاً.

يرى فريق أن نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس أنسب التواريخ لانحدار العلم الإسلامي وأصحها[9]، في حين يرى فريق آخر أن الغروب بدأ في منتصف

القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وأن الجذور ممتدة قرناً كاملاً إلى الوراء، أي إلى منتصف القرن الرابع/ العاشر. إن هذا القرن (الموزع على قرنين) هو الذروة، ذروة العلم العربي، وهو في الوقت نفسه قرن التحولات التي احتضنت بذور التراجع[10]. في حين يذهب ثالث إلى أن العلوم العربية بلغت ذروتها في القرنين السابع والثامن[11]. وعودة إلى الفريق الأول فإن من الممكن عنده إطالة العصر الذهبي (الألق) إلى القرن الخامس، ولكنه فيما يتعلق بنوعية العلماء لاعددهم[12]، يريد أن الخامس شهد علماء في درجة علماء القرون الأربعة، لكنه لم يشهد عدداً موازياً لتلك الفترة الذهبية. وإذن نستطيع أن نؤكد أنه لا يوجد خط فاصل بين الزمنين، زمني الألق والغروب، لكن زمن الغروب (نذكر بما سلف آنفاً عن التداخل بين الأزمنة) الذي بدأ في الخامس أو السادس أو بعد ذلك لم يكن مجدباً، كما قد يُظَنُّ، وإلا لما وجدنا أسماء، مثل ابن البيطار، والدَّخوار، وابن النفيس، والأنطاكي، على أن هؤلاء لم يمنعوا من أن تصطبغ الحياة العلمية بصبغة مختلفة: سعة المعارف، والقدرة على التأليف بينها، وإعادة بنائها وتبويبها، ومناقشتها، دون أن يسمو ذلك إلى ما يمكن تسميته الإضافة الحقيقية أو الإبداع.

خلاصة القول أن الغروب كان تدريجياً عبر الزمان ومتبايناً في المكان، وغير متساوق حتى بالقياس إلى العلوم[13]، وأن كلمة المراوحة بالمعنى الدقيق لم تكن صادقة. في البداية لبست لبوس الكسل أو التكاسل غير الملحوظ في التقدم، وشيئا فشئياً تحولت إلى «مراوحة» حقيقية، وأصبح العلم مجرد اجترار لما فات، على أن المراوحة والاجترار اللذين بدآ مبكراً لا يعنيان أن تأثير هذا العلم قد توقف، فقد ظل قائماً حتى وقت متأخر جداً، وإن كان ثَمَّ مَنْ يقف بهذا التأثير عند نهاية القرن السابع[14].

وكما حمل «الألق» في أحشائه «الغروب» فإن «الغروب» كان تربة للعتمة، لكن احتضان بذور هذه الأخيرة دام فترة أطول، وكان نمو هذه البذور في الخفاء، مما جعلها تفجأ الجميع. بقدرتها على النقض.

وكان الانتقاض مفاجئاً، إذ إن الغروب أو المراوحة مثَّل فترة ركود طويلة، لم ينكشف عَوارها، ولم يتنبه إليها في حينها لأمرين اثنين:

أولهما: الركون إلى الإنجاز الحضاري والعلمي القريب، الذي مازالت صورته على مرمى العين، وصدى صوته يتردد في جنبات العالم، وفي قلوب أصحابه وعقولهم معاً.

وثانيهما: حالة السكون التي عاشها الآخر، فقد كان في مرحلة الأخذ والإفادة والتمثل، ولما ينتقل بعد إلى العطاء والبذور والسبق.

وكأن هذين العاملين زادا طين تلك الفترة بلَّةً، وأتاحا في الوقت نفسه فرصة كافية لذلك الذي يستعد لانطلاق كي ينقل ويهضم ويؤسس.

2/1: ماذا حدث ؟

ويبقى السؤال الأهم في هذا السياق مُعَلَّقا: ما الذي حدث لتلك الرؤية والمبادئ التي كانت وراء «الألق» ؟ هل بهتت أم امحت أم تعدلت أم تشوهت أم تبدلت.. أم ماذا ؟ هل كانت نظرية وواقعاً، ثم حدث انفصام بين المستويين جرياً على السنن، سنن الإنسان في علاقته مع الأفكار ؟

يُرْجِعُ المستشرقون - منهم ألدوميلي وغيره - الأمر إلى عاملين: سياسي، تمثل في سقوط آخر مملكة عربية في غرناطة والصدمات التي ألحقتها غزوات الترك والمغول، وفكري، فقد أصبح مجال التفكير محدوداً ضيقاً، بسبب سيطرة مذهب محافظ متزمت (المقصود المذهب الأشعري)[15].

إن ظاهرة العلم، صعوداً وانحساراً، مرتبطة بأربعة مستويات: الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية (الأركيولوجيا)، والمعتقدات والمقولات التي تشكل خلفية للفكر العلمي (الميتافيزيقيا)، والمعايير والضوابط التي تمنح النظريات تماسكها، ومن ثم تحكم قبولها أو رفضها (الإبستمولوحيا) والأنساق الاجتماعية والفلسفية للممارسة العلمية[16].

هذه المستويات الأربعة قبل القرن الرابع أو الخامس، هي - بالتأكيد - غيرها بعد هذين القرنين، وما ينبغي التنبُّه إليه أنها ليست خطوطاً متوازية، أعني أنها ليست منفصلة عن بعضها، هي خطوط متشابكة متداخلة، مُسبِّبة ومُسَبَّبة في آن معاً. كما أنها ليست متفاضلة، وأعني أنه من الصعب تحميل أحدها مسؤولية أكبر؛

إعطاؤه قدرة على التأثير أشد.

وبعيداً عن الدخول في تفصيلات معقدة وطويلة يمكن - ببساطة - أن نقول: إن شيئاً ما أصاب «الرؤية» التي قامت عليها الحضارة العربية الإسلامية، والعلم الذي نتج عنها، هذا الشيء يرتبط - فيما أحسب - بفهم تلك الرؤية، وبعبارة أخرى: إن ثمة فرقاً أو شرخاً حَدَثَ بين الرؤية المتمثلة في النص القرآني المقدس والأحاديث النبوية الشريفة، والتأويلات التي ترتبت على اختلاف عقول الناس وأهوائها ومشاربها وغاياتها. ولنضرب مثلاً ربما يظنه بعضهم ساذجاً: لقد دعا القرآن الكريم في مواطن عديدة إلى النظر والتفكر والاعتبار في الكون وفي كل ما يحيط بالإنسان، بل في الإنسان نفسه، وجاء ذلك في سياقات عديدة، طابعها الحث واستنفار الهمم حيناً، والتأنيب حيناً آخر، ولا شك أن هذا النظر ومرادفاته يعني «العلم» أو يؤدي إليه، والعلم هنا «العلم الدنيوي» قطعاً، إذ إن هذا النظر إن كان نظراً في الكون وظواهره الطبيعية سيؤدي إلى «الفلك» و«الرياضة» وإن كان إلى الكائنات الأخرى: البهائم والحشرات -سيصل بنا إلى العلوم المتصلة بها، وإن كان في الإنسان: جسده ونفسه وعقله، سينتهي إلى الطب بأنواعه المختلفة.. وقس على ذلك. وقد يقال: إن دعوة القرآن إلى النظر غايتها دينية، بمعنى أنها ترمي إلى الإيمان وتقوية اليقين بعظمة الخالق، وهذا صحيح، لكن هذه الغاية ستمر قطعاً بـ«العلم» الذي يكشف أسرار خلق الله، وتتحقق بإصلاح حال الكون، وعمارة الإنسان له، فـ«النظر» لا يمكن أن يكون مجرد إعجاب ظاهري، إذ إن هذا الإعجاب لن يؤدي إلى الغاية المذكورة.

وإذا كان الأمر كذلك فإن لنا أن نتخيل مدى انحراف الفهم، وندرك عمق الشرخ بين الرؤية وفهمها عندما نرى أن عَالِماً جليلا مثل ابن تيمية (ت 729هـ) يقرِّر أن العلم هو العلم الموروث عن النبي ﷺ وأن غيره إما أن يكون غير نافع، وإما ألا يكون علماً أصلا، وإن أُطْلِقَ عليه اسم العلم[17]. وقَبْلَ ابن تيمية رَأَيْنَا الماورديَّ (المعتزلي) المتوفى 450هـ يؤكد أن الأحاديث التي تنسب للنبي ﷺ في الحث على طلب العلم، إنما تعني العلم الديني فحسب[18]. ومن هنا فهم بعضهم من دعاء النبي ﷺ الذي يقول فيه: «أعوذ بالله من دعاء لا يسمع، وقلب لا يخشع، وعلم لا

ينفع» أن «العلم الذي لا ينفع» هو «العلوم العقلية»!.

إن وهج «الرؤية» في بكارتها وعنفوانها قد ضعف بمرور الزمن، فبعد نحو أربعة قرون أو خمسة حدث انحراف عن المقتضيات التي تتطلبها، والوهج هو الموازي لتلك الجدة، بما تعنيه من حماس فكري.

وإن الاختلاف وما اتصل به من شمول وتكامل وحرية تحول تدريجيّاً إلى شكل من أشكال «النمطية» أدى إلى انكفاء النظرة الشمولية (العالمية) التي تتوجه إلى جوهر الحقيقة الإنسانية وتستنفر قدراتها، وإلى اختزال الاتجاه التكاملي متعدد المسارات وما يستلزمه من حرية، مما أدى إلى تركيز الجهود على درس العلاقة بين الله والإنسان (علوم الدين) وإلى تكبيل حركة الإنسان عامة، وحركته العقلية خاصة، فأصبحت هناك مناطق معرفية يحرم الاقتراب منها (العلوم العقلية) أو يكاد.

ولكل نقطة من النقاط آنفة الذكر تفاصيل نقفز عليها، مكتفين بالتلبث بعض الشيء عند الموقف مما يسمى علوم الأوائل.

3/1: النقل والعقل

وبداية فإن الانفتاح على علوم الأوائل أو علوم القدماء أو علوم الحكماء أو علوم العقل (في مقابل العلوم الحديثة أو المحدثة، أو العلوم الشرعية، أو علوم النقل)، بدأ مبكراً، فهو يرجع إلى مطالع العصر العباسي، والحق أن الصدام بين «القدماء» و«العرب» بدأ أيضاً مبكراً، وما قضية «خلق القرآن» (محنة الإمام أحمد بن حنبل) إلا تعبير عن ذلك، إذ إن القول الآخر (خلق القرآن) كان ثمرة من ثمار علوم الأوائل التي أخذ بها المعتزلة، وانتصر لهم فيها المأمون (ت 218 هـ).

وعلى الرغم من حدة القضية وما أثارته من زوابع في سماء الحياة العقلية، فإنها لم تحرف هذه الحياة عن مسارها الصحيح، أو ربما لم تتمكن من ذلك، لأسباب أخرى عديدة، داخلية (داخل الحياة العلمية) وخارجية (تتصل بالظروف أو البيئة المحيطة). وقد يصح أن نقول: إن جسد «الرؤية» كان ما زال في ذروة عنفوانه يملك القدرة على المقاومة. وظل الخلاف أو الاختلاف بين الفريقين قروناً خلافاً أو اختلافاً صحيّاً، إذ لم يُلْغِ أحدهما الآخر بالمعنى القريب لمفهوم الإلغاء، وكان

الأمر سِجَالاً، على وفق حركة الكون وطبيعة الأشياء، حيناً ترجح كفة أحدهما، وحيناً ترجح كفة الآخر، حيناً تنتصر السلطة لأفكار الأوائل ومقولاتهم، وحيناً تقوى شوكة علوم الدين فيسطع نجم أعلامها وتجد الرعاية من قبل خليفة كالمتوكل، لكن القافلة لا تني تغذ السير غير آبهة بما يحدث.

ومهما يكن من أمر فإننا لا نستطيع أن نلوم العرب والمسلمين على أنهم فرقوا بين علوم النقل والعقل، فالتفرقة في حد ذاتها ليست هي المشكلة، بل لعلها كانت حافزاً لكل من المجالين المعرفيين لو أن كلاّ منهما سار في الخط الخاص به، وعلى وفق تقاليده المنهجية وأسسه الإبستمولوجية[19]. لو حدث ذلك لما قام ذلك الصراع الذي ظل هاجساً لدى العلماء حاول التعبير عن نفسه في صيغ توفيقية متعددة.

المشكلة الحقيقية حدثت عندما تمكن تيار علوم الدين أو علوم النقل من أن يكسب الأرض كلها، وبذلك حسم الصراع لصالحه، وتم إلغاء الطرف الآخر، على مختلف المستويات، وحدث من ثَم – تشويه جوهري للرؤية الإسلامية في شمولها وتكاملها وحريتها ومبادئها جميعاً.

نعلم أن المعركة ونتيجتها أو نتائجها لم تكن إلا تجلياً من تجليات المناخ العام (سياسة واجتماعا واقتصاداً) والفكري (معتقدات ومقولات) والأصولي (المعايير والضوابط للمنهج) والعلمي (النموذج المعرفي)[20]، وليس الهدف من البحث التوقف عند كل هذه المناخات، ولكنها مجرد إلماحات، أما ما يعنينا مباشرة فهي العوامل المباشرة والقريبة، أي المناخات الفكرية، العامة، والعلمية.

4/1: جذور الإشكالية

هي إذن مسألة النفي، نفي شطر العلم وإلغاؤه. وهي ليست بنت زمن الغروب، بل هي قديمة،وكانت البداية بالريبة والخوف من الوافد، أعني من علوم العقل، وقد يكون ذلك مشروعاً أو لَهُ ما يسوغه إذا ما وضعنا في الحسبان تناقض الرؤيتين: رؤية الإسلام، ورؤية الوافد، وخاصة في الجانب الغيبي (الميتافيزيقي) الذي يمس جوهر الإسلام. وبقيت الريبة قروناً محكومة بأمرين: ضيق الدائرة التي تتحرك

داخلها، وهي دائرة النخبة، ومناخ الحرية الذي وفرته الدولة (الخلفاء العباسيون).

ورأينا من الشواهد في المصادر المبكرة ما يصدق تلك الإشكالية ويؤكدها فقد ذكر الجاحظ (ت 255 هـ) في سياق الأشياء التي تخفى بعناية عن عيون الناس: «الكتاب المتهم»[21]، وذكر ابن الأثير في حوادث سنة 277 هـ أنه كان على النساخ المحترفين ببغداد أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أي كتاب في الفلسفة[22].

ونحن نعلم أن عدداً من العلماء العرب المشهورين قد طعن في إيمانهم بسبب اشتغالهم بهذه العلوم، لكن ذلك لم يكن ليؤدي إلى ما يمكن أن نسميه «موقفاً» عاماً، حتى أوشك القرن الخامس على أن يلفظ أنفاسه.

ومما يجدر الانتباه إليه أن الريبة كانت باتجاه الفلسفة تحديداً، ثم امتدت تدريجياً إلى بقية علوم الحكمة، فشملت الطب، والهندسة،والرياضة،والفلك، والتنجيم، والمنطق. في البداية كان ثمة تردد تجاه هذه العلوم، ثم حسم الأمر، وأصبح الموقف عاماً، وهذا ما عكسه الإمام الغزالي (ت 505هـ) في آرائه الأخيرة عندما مَدَّ موقفه من الفلسفة ليشمل العلوم الطبيعية والرياضية[23]،وفي مرحلة لاحقة صدرت فتوى ابن الصلاح لتحرم المنطق، وبذلك جمعت علوم الحكمة في مشكاة واحدة، وانتهى الأمر.

لم يعد هناك صراع، ولا «نخبة»، ولكن نفي، و«عامة». هذا الموقف المبدئي والعام أدى إلى العزوف عن هذه العلوم وطردها في عمومها من الحياة العقلية العلمية.

إن كثيراً من الباحثين وبخاصة من المستشرقين يرون أن أهل السنة والأشعرية هم وراء تعميم هذا الموقف - إن صح هذا التعبير - ونقله هذه النقلة الخطرة، ويقرنون (أي الباحثون) بين السنة والأشعرية من ناحية، والتزمت والانغلاق من ناحية أخرى[24].

ويصرحون بأنه «لولا الأشعري والباقلاني والغزالي لكان ممكناً أن يصبح لدى أمة العرب علماء أمثال جاليليو وكبلر ونيوتن»، وأن «شعلة العلم العربي انطفأت بسبب مجال التفكير الضيق المحدود، والسيطرة الكاملة تقريباً لمذهب محافظ

متزمت، متعارض مع الازدهار المطلق الحرية للبحث والنقد العلميين»[25].

قال الأشعري (ت324هـ) بنظرية الكسب، أو نسبت إليه[26] وقال الباقلاني (ت403هـ بـ «الجوهر الفرد». أما الغزالي فقد جمع شمل المذهب الأشعري وصاغه صياغة في نظرية متكاملة وصبغة بالفلسفة تماماً، ثم انقلب بأخرة من حياته على العلوم الرياضية والطبية. وقبل هؤلاء جميعاً كان الإمام الشافعي قَيَّدَ القياس وَحَدَّ من حركته لصالح النص (الحديث)، ذلك كله هيأ - في رأيهم - قاعدة من المعتقدات والمقولات والأسس التي وجهت وحكمت حركة العقل العربي الإسلامي.

من الإنصاف أن نقول-إذا أردنا أن نضع الأمور في سياقاتها: إن «الكسب» إنما جاءت حلاً لإشكالية دينية (كلامية) حاول أن يوفق بين جبر الإنسان الذي تقول به (الجبرية)، وحريته المطلقة الذي تَبَنَّتْهُ (المعتزلة)، وإن «الجوهر الفرد» رمت إلى أن تؤكد الإيمان بالخالق بعد أن ابتعد المسلمون كثيراً، وبدأ الوهن يتسرب إلى هذه القضية الأساسية، ثم جاء الانقلاب الغزالي في ظل خوف على الأمة من الضلال الذي رآه الإمام محمولاً على أكتاف الوافد. أما الشافعي فكان قد استشعر أهمية الحديث الشريف لما رأى فيه من تفسير وتفصيل لغوامض القرآن الكريم ومجملاته، ومن مباشرة وقرب في المأخذ لحل ما يعترض المسلمين من مشكلات.

إن الكسب وما عناه لدى بعض الباحثين من إسقاط المسؤولية عن الإنسان في أفعاله، و«الجوهر الفرد» وما ترتب عليه من إلغاء القوانين الطبيعية في الكون، وإقصاء العلوم العقلية وما أدى إليه من تعطيل أهم ملكة ميز الله بها الإنسان، ثم إن إعلاء شأن النص (الحديث)، ورفع شأن الراوي (المحدِّث) -كل ذلك ينبغي أن يقرأ في سياقات عديدة: سياسية وتاريخية وحضارية ودينية، تلاقحت جميعاً، وربما خرجت بتلك الأفكار عن غاياتها وينبغي ألاَّ يغيب عنا أن مسألة «الكسب»، مرت بمراحل، فصياغة الأشعري غير صياغة الجويني (ت478هـ) في مضمونها، وصياغة الأشعري أيضاً غير صياغة الغزالي، ولعل هذه الصياغات المتعددة تخفف من الغلواء.

وما يهمنا مباشرة أن أهم التفاعلات التي أشرنا إليها آنفاً، و كان لها تأثير مباشر

وقوي بلا ـ شك على حركة ـ العلم تمثل في امتداد الأسس الإبستمولوجية لعلوم النقل إلى علوم العقل، وكان ينبغي أن تظل لكل من المجموعتين أسسها الخاصة، فعلوم النقل ذات طبيعة خاصة، إذ إنها تقوم أساساً على النص المقدس (القرآن) والسنة (الحديث)، وليس معنى الاستقلال فصل علوم الدين عن علوم الدنيا، ولكنها خصوصية المجال المعرفي وطبيعته هي التي تحكم أسسه ومناهج البحث فيه. علوم النقل تقوم على ثوابت بعضها متيافيزيقية أو غيبية، ولا يمكن إخضاعها لقوانين العلم والعقل البشري، في حين أن علوم العقل غير محكومة بقيود من أي نوع. ومن غير المقبول أن ننظر أو نتعامل مع أحد المجالين بمنطق الآخر، أو ننقله إلى غير الأرض التي هي له.

كانت تلك محاولة لتفسير ظاهرة «الغروب» وقد يمكننا أن نرى أن الأمر في مجمله ليس مذهباً متشدداً، ومعتقدات منغلقة،ولكن الحضارات كالبشر ذات أطوار، وعلى الإنسان أن يبحث عن الأسباب التي تؤدي إلى الأمراض، لكنه-قطعاً-لن يستطيع أن يوقف دورة الحياة، أو يعطل مؤشر الزمن. تتعدد الأسباب، وتختلف العلل، لكن الهرم آت، سُنَّةَ الله في كونه وخلقه، ولن تجد لها تبديلاً. ويحسن هنا أن نُذَكِّرَ بما بدأنا به هذه الفقرة من فحوى رؤية ابن خلدون.

5/1: الوجه الآخر

ينبغي قبل أن نضع الخط الأخير في هذه الصورة أن نؤكد أن «الغروب» لم يكن غروباً لـ«كم» المعرفة، أو للنتاج العلمي (المعرفي)، بل إن العكس هو الصحيح، أعني أن غروب العلم أو بعبارة أخرى الإضافات العلمية وَازَاهُ أَلَقٌ على صعيد «المعرفة» في جمعها وحفظها وكمِّها وتصنيفها.

وقد كان لهذا تجلياته على أصعدة مختلفة: التأليف الموسوعي، كتب التاريخ والطبقات والتراجم، الملخصات والحواشي والشروح والذيول والتكميلات والتقريرات والطرر والتقييدات والتحريرات والمنظومات.

شكلت هذه القوالب والأنماط والاتجاهات التأليفية ظواهر لاتخطئها العين حتى العابرة في الحركة الثقافية عامة، وحركة التأليف خاصة، وهي - دون شك - جزء من مشهد الغروب العام.

إن طبيعة التأليف الموسوعي تفرض استقطاب معظم الجهد البشري إلى الإحاطة والجمع والتصنيف والتبويب، إذ إن المساحة المعرفية التي يود هذا الجهد تتبعها واسعة، مما لا يدع طاقة كافية لتجاوز السطح، والتغلغل في العمق، ويدفع إلى حشد المعلومات أكثر مما يحفز على محاورة المسائل.

وينطبق على التأليف في التواريخ الأخبار وطبقات الرجال وتراجمهم ما ينطبق على التأليف الموسوعي.

أما الملخصات والشروح.. فهي غالباً نوع من التأليف الذي يتكئ على غيره، ليس له فضل البداءة، إنه في الدرجة الأولى من سلم العلم، أو لنقل: إنه ليس علماً حقيقيًّا، بل هو تعليم. ويمكن أن نمثل الفارق بينه وبين العلم بالفارق بين مراكز البحث والمدارس، تلقين العلم والعلم نفسه، المدرس والباحث، الكتاب التعليمي الجامعي، والبحث العلمي الرصين.

ولا أعني بالطبع التقليل من أهمية التأليف الموسوعي والتاريخي والشروح وما يلحق بها، فهي تؤدي وظائف مهمة داخل البنية الثقافية والعلمية للعقل، لكن المشكلة في أن تصبح هذه الأنماط والاتجاهات هي «المتن» متن الحياة الثقافية والعلمية، وأن يزاح «العلم» أو البحث العلمي لِيُحَاصَرَ في مساحة ضيقة على هامش هذا المتن أو يختفيَ. و من المعلوم أن الغاية الحقيقية هي «العلم» نفسه، إذ إنه هو الذي يحقق التقدم؛ لأنه هو «الإضافة» وما التعليم ومظاهره إلا قاعدة توضع أساساً ليقوم عليها صرح العلم.

والذي يستحق الوقوف عنده أن انقلاب الأمر تَجَاوَزَ العلومَ الشرعية واللغوية (والإنسانية عامة) إلى العلم الرياضي والطبيعي والطبي، فأصبح نمط التأليف، حتى في هذه العلوم، وهي - كما هو معلوم - أكثر خصوصية وتجريداً ووظيفية والتصاقاً بالإضافة والنمو- أصبح هو الشروح والحواشي.. وهكذا رأينا السمة العامة للمؤلفات في الطب والهندسة والرياضة والفلك وغيرها من العلوم، لا تخرج عما ذكرنا من قوالب. لقد شملت قوالب الشروح وأخواتها كل المجالات العلمية، وصارت مشغلة العلماء، حتى أصبحت هي «العلم»، وتجاوزت بعض الشروح وما يتصل بها المئات لمؤلف صغير، ليس فيه إلا أنه كتاب تعليمي. باختصار شديد

اختفت نزعة المبادرة، وتحولت الحياة العلمية إلى مدرسة كبيرة لا تتغيا سوى التعليم والتلقين[27].

الطب العربي الإسلامي
مساءلات خاصة

لا شك أن المشهد الخاص بعلم الطب وما يرتبط به هو جزء من المشهد العام للعلم العربي الإسلامي في مجمله مع بعض الفروق.

وصل العلم العربي الإسلامي – وضمنه الطب – إلى ذروته في القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي، لكن الخط البياني لفروع هذا العلم بعد ذلك لم يكن واحداً، كان هبوط «الطب» أكثر معقولية بالقياس إلى «العلم» عامة. بل إني أزعم أن «الطب» استمر وهو إلى الألق أقرب منه إلى الغروب حتى نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وأنه شهد إضافات حقيقية، ومستويات مختلفة، وذلك على أيدي أمثال مهذب الدين الدخوار (ت 628هـ) وتلميذه العظيم علاء الدين القرشي (ابن النفيس) المتوفى 687هـ. ونجيب السمرقندي (ت 619 هـ) وأبي المنى الكوهين العطار (كان حيّاً 658هـ).

وعليه فإن القول بأن «الطب» العربي لم يتقدم كثيراً بعد ابن سينا ليس صحيحا على إطلاقه[28] وربما يعود ذلك – في تقديري – إلى سببين رئيسين:

الأول أن المسافة بين «الطب» –على الرغم من أنه واحد من العلوم الطبيعية التي تندرج تحت العلوم العقلية والفلسفية والحكمية– و«الفلسفة والمنطق» التي كانت توازي عند شريحة كبيرة الكفر والمروق من الدين أوسع من بقية العلوم الطبيعية والرياضية.

الثاني أن «الطب» كان يلبي حاجة ضرورية لحياة الناس وصحتهم، فلم يكن الانصراف عنه، أو الاستغناء عنه أو إزاحته كلياً أمراً ميسوراً.

ولهذا فإن ثمة صعيدين ظل «الطب» يتقدم فيهما بخُطاً ليست واسعة، لكنها معقولة، صعيد العلاج (الممارسة)، وصعيد المنشآت الطبية (البيمارستانات).

والصعيدان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً.

على أن ذلك لا يعني أن «الطب» النظري أو الذي يحقق إضافات قد اختفى، فنحن لدينا في نهاية القرن السابع الهجري: علاء الدين القرشي (ت 687هـ) والمعروف بابن النفيس الذي اكتشف الدورة الدموية الصغرى (الرئوية)[29] ويقال: إنه اكتشف الدورة الدموية الكبرى، و وضع نظرية باهرة في الإبصار والرؤية، وكشف عدداً من الحقائق التشريحية، وقدم تصورات رفيعة المستوى على صعيد المنهج والنزعة العقلانية وقواعد البحث العلمــي[30].

إن القرشي هو ثالث ثلاثة (الرازي وابن سينا و..) أو رابع أربعة (السابقين والزهراوي و ..) وليس ابن النفيس وحده، فلدينا ابن البيطار (سنقف عنده لاحقاً) وعبد اللطيف البغدادي (ت 629هـ) الذي خطأ جالينوس، وابن رشد (ت 595 هـ) والإدريسي (ت 560هـ) وابن خاتمة الأندلسي (ت 770هـ) وغيرهم.

في أواخر القرن الخامس الهجري، حدث متغير شديد الأهمية -في تقديري- تمثل في الموقف الخاص للغزالي من العلوم العقلية، والذي توج به (الحراك) الداخلي - مع التجاوز في التعبير - في المجتمع الإسلامي باتجاه ما يمكن تسميته (سكون) الرؤية واجتزاءَها أو اختزالها في العلوم النقلية، ثم في تعميم الموقف من العلوم العقلية، واقتران ذلك كله بـ (جمود) العقل، وانصرافه انصرافاً شبه كُلِّيٍّ إلى دائرة التقليد، متمثلة في ظاهرة الشروح وما يتصل بها.

حارب الغزالي الفلسفة، وكان ذلك مفهوماً، لكن موقفه من العلوم الطبيعية والرياضية يثير الكثير من التساؤلات، ويعكس شكه العميق في هذه العلوم، ويبدو ذلك في قوله: «فأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب»[31] وأما الرياضيات فعلى الرغم من أنها ليست ذات صلة بالدين، لكنها عنده تغري بما بعدها من علوم الفلاسفة، وهذه آفة عظيمة على حد وصفه، ولذلك «قَلَّ مَنْ يخوض فيها إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى»[32].

على أن هذا الموقف الذي لم يكن الغزالي فيه وحده، ينبغي ألاَّ يجعلنا نغفل

عن أمر لا يقل أهمية، مفاده أن الطب العربي الإسلامي هو - كما سلف - طب إغريقي في كلياته وأسسه النظرية ومنطلقاته «إنهما (أي الطب الإغريقي، والعربي) معاً يمثلان عصراً واحداً، يتميز بتفكير متشابه جدًّا»[33]. وليس معنى ذلك أن العرب والمسلمين استنسخوا سابقيهم، لكن ما ورثوه قد وجد صَدًى لديهم، ورأوا فيه تفسيرات مستساغة ومقنعة للمسائل التفصيلية الطبية والمعالجات التي قاموا بها.

وقد لا يجوز لنا أن نحملهم مسؤولية أن ينعتقوا من ربقة هؤلاء السابقين بالكلية، إلا إذا كنا سنحمل هؤلاء السابقين أنفسهم مسؤولية أنهم ظلوا مقيمين على تلك الأسس والمنطلقات عدة قرون، واستمرت الكليات التي حكمت جالينوس هي نفسها التي حكمت سلفه (أبقراط)، ثم جاء السريان، ولم يغيروا شيئاً.

وعندي أن «العلم» - كما الأشياء - له بُعْدٌ ثالث، هو الزمان، هذا البعد غير المرئي أو الذي يسقط من الحسبان غالباً، يقوم بدور في تحقيق «نقلة» جوهريةٍ ما للعلم، أعني أن الظروف قد تكون مهيأة ومواتية ولا تتحقق النقلة؛ لأن نار الزمن لم تُنضج بعد تلك الأفكار العلمية حتى يمكن أن تغير من طبيعتها، وتصبح شيئاً آخر مختلفاً.

وهذا ما يجعلنا نتقبل أن توجد «حالات» علمية أو حضارية ما متشابهة تقريباً في كل شيء، لكنها تسفر عن نتائج متباينة.

يضاف إلى ذلك أمر آخر هو أن العلم الإغريقي، والموروث العلمي الإنساني عموماً ربما لم يكن يتمتع بدرجة كافية من الاستعداد لإدخال تحسينات جديدة ومهمة عليه، وقد يمكن أن نقول: إنه فقد كثيراً من القدرة على النمو، أو أنه أوشك على الوصول إلى مرحلة الجمود[34].



ابن البيطار والأنطاكي
شاهدا البدء والنهاية

فاتحة القول في ابن البيطار أنه «عشّاب» أو لنقل: إنه «صيدلاني» أو أقرب كثيراً إلى الصيدلة منه إلى الطب، وأنه قد يكون - خلافاً للنمط السائد من العلماء - متخصص، ليس له مشاركات في أي علم آخر.

عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين /الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين (675–446هـ) لكن حياته العلمية (عطاءه) محسوب على القرن السابع /الثالث عشر. ولد في مالقة بالأندلس (إسبانية) لكنه رحل – وفي العشرين – إلى المشرق، ليستقر في مصر ودمشق، وهما تحت الحكم الأيوبي.

هو إذن بعيد عن القرن الخامس نحو قرن ونصف القرن، مما يعني أنه شاهد (زمنياً) على انتهاء «الألق» ودخول «الغروب» فهل هو من رجال الأولى، وعاش في الثانية أم أنه من الثانية لكنه موصول النسب بالأولى؟ بعبارة أخرى: هل هو في متن الأولى وحاشية الثانية، أم في متن الثانية وحاشية الأولى، وبعبارة ثالثة هل الرجل استثناء في زمنه، أم جزء منه.

ينبغي للإجابة على هذا السؤال أن ننظر في اتجاهين: ما خلَّفه من تراث،، وكذا منهجه العلمي.

ترك الرجل – فيما نعلم – ستة كتب[35]، هي (جميعاً) في الأدوية والأغذية، سواء أكانت تأليفاً، أم شرحاً، أم نقداً، وعلى أية حال فإن مؤلفاته هذه تشي بأصالته حتى في قوالبها العامة، فليس منها في قالب الشرح سوى واحد «شرح أدوية ديسقوريدس»، وفي قالب الاختصار سوى واحد «الدرة البهية في منافع الأبدان الإنسانية» (اختصار لكتابه الجامع).

إن أهم كتبه وأكثرها ذيوعاً «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» وإنما سماه «الجامع» لأنه جمع فيه بين الدواء والغذاء، هذا الكتاب يعد أكبر موسوعة خاصة بالأدوية المفردة، في التراث القديم، سواء لدى العرب أو الإغريق أو غيرهما. وفيه إضافة حقيقية، فقد قيل–إن أكثر من (300) دواء مما احتواه (أكثر من 1400) هو من اكتشافه[36].

ويحسن أن نلتفت في سيرة ابن البيطار إلى ثلاثة أمور:

أولها: إضافته الحقيقية إلى رصيد الصيدلة العربية والإغريقية.

وثانيها: اهتمامه بالبحث العلمي الميداني الذي يقوم على أساس المشاهدة

والوصف والتجربة، فهو لم يكتف بالعلم النظري، ووجد في نباتات الأندلس وحجارتها ومعادنها، أشكالاً وتنوعاً واستخدامات، بُغْيَتَهُ. ثم وجد أيضاً في رحلته الطويلة (التي استغرقت نحو ثلاثين عاماً) إلى المشرق، مروراً بالمغرب العربي، وشماليّ إفريقية وبلاد الحجاز والشام، ثم اليونان وإيطالية وتركية- وجد ما أشبع نهمه العلمي. والرحلة تقليد (عظيم) معروف في تراثنا، وبخاصة عند المغاربة والأندلسيين، ورحلة ابن البيطار من نوع مميز، فهي ليست قصداً إلى شيخ أو شيوخ فحسب، ولكنها ذات طابع علمي ميداني.

وثالثها: نقده لسابقيه، مما يدل على رسوخ قدمه في تخصصه، وتجلى ذلك في كتبه، ومنها كتابه «الإبانة والإعلام بما في المنهاج من الخلل والأوهام» الذي تتبع فيه ابن جزلة البغدادي (ت 473هـ).

هذه الأمور الثلاثة تجعل منه عالماً أصيلاً يستحق أن ينسب إلى زمن الألق، وتؤكد ما قيل فيه من أنه أعظم علماء النبات والأدوية العرب قاطبة، وهو بينهم كديسقوريدس بين اليونانيين، وأن كتاباته أفضل ما كتب بالعربية إلى زمانه، وأن الأصالة التي فيها تكفي أن ترفع علم الأدوية عند العرب إلى المراتب العليا[37].

***

إذا كان ابن البيطار هو ديسقوريدس العرب، فإن الأنطاكي قد أطلق عليه عدة ألقاب منها: أبقراط، والرئيس الضرير، وهذا الأخير يشير إلى ابن سينا، فكأنهم يريدون تشبيهه به.

وكما أن ابن البيطار كان أقرب إلى الصيدلة، فإن الأنطاكي كان كذلك، إلا أن الأول لم يجاوز ذلك، في حين شارك الثاني في علوم أخرى (الفلك والهندسة والحساب والأدب..).

لا شك أن ابن البيطار أقرب إلى زمن الألق، ولذلك أمكننا أن نرى في الصورة معه أسماء لامعة مثل علاء الدين القرشي (ابن النفيس) ومهذب الدين الدخوار، وغيرهما، أما الأنطاكي فعلى الرغم من بعده عن ذلك الزمن (الألق) استطاع أن يقف بقامة منتصبة، ويؤكد حضوره العلمي.

ويبدو أن الأنطاكي كان الشفق الأخير من مشهد الغروب، فَبَعْدَهُ سَكَنَ الحراك تماماً، ودخل العرب والمسلمون في نفق مظلم من الخمول والذهول والبلادة الحضارية المؤسفة.

والحق أن الرجل- على الرغم مما ابتلي به- استطاع أن يضع نقطة مضيئة في الصورة القاتمة، لكن تلك النقطة لم تجد إلى جانبها نقاطاً أخرى تبسط مساحة الضوء في مقابل غلبة السواد وطغيانه.

ومعلوم أن الأفراد لا يمكن أن يفعلوا شيئاً ذا بال، فالعلم والثقافة والحضارة مسائل تحتاج إلى منظومة متكاملة فكرية وواقعية. كان السياق كله سياقاً لا يشجع على شيء، ولا يفضي إلى نتيجة.

ونلقي هنا أيضاً - كما ألقينا من قبل على ابن البيطار - نظرة على تراثه، فنلحظ أنه قد نُسِبَ إليه ستة وعشرون كتاباً، معظمها في الطب والصيدلة، وثلاثة في الفلك، وأربعة في المنطق والكلام، وواحد في الأدب[38]، وأهمها - فيما نعلم - كتابه الذائع المعروف بالتذكرة، وفيها (أي في كتبه) مختصران، أحدهما لـ«التذكرة»، وشرح لقصيدة ابن سينا العينية، ومتن (ألفية في الطب).

وليس بالإمكان في حيز هذا البحث -بداهة - تقويم هذه الكتب، لكننا نلاحظ كون بعضها ممثلة لاتجاهات التأليف في زمن الغروب (المتون والشروح والمختصرات) ولا ينفي هذا أن الرجل اهتم بـ«التجريب» فله كتابان أحدهما «مجربات داود الأنطاكي في علم الطب»، و«الدرة المنتخبة فيما صح من الأدوية المجربة» على أن «التجريب» في اصطلاحهم قد لا يعني باستمرار المفهوم المتداول اليوم، أعني التجريب الحي، بل هو يوازي «الخبرة السابقة»، أو لِنَقُلْ: تراث التجريب، وإن كان الأنطاكي قد قام- فيما يبدو- بالتجريب بنفسه بدليل أنه كثيراً ما يقول في التذكرة : «ومن مجرباتنا».

وعلى أية حال فإن الأنطاكي في نظر بعض الدارسين المتخصصين الذين يملكون القدرة على تقويم ما جاء به مقارناً بعلم الصيدلة الحديث، يقولون: إنه يُعَدُّ بحق أبا الصيدلة الحديثة[39].

ويشيرون إلى أنه استطاع أن يطور كثيراً من الأدوية المركبة والمعالجات ويثبت نجاعتها عن طريق التجربة السريرية، وأنه كان له اهتمام بالأمراض المستوطنة[40]. وأنه أتى ببعض المعلومات الجديدة التي لم ترد في كتب الطب العربية السابقة، فقد تحدث عن الحَبِّ الإفرنجي (الزهري) أو السفلس الذي لم يعرفه العالم إلا بعد اكتشاف الأمريكتين[41].

مَرَّ العلم العربي الإسلامي بثلاث مراحل: الأولى: الألق (العطاء)، والثانية: الغروب (المراوحة)، والثالثة: العتمة (التداعي) وما زالت الأخيرة قائمة. وقد عُني البحث بالثانية تحديداً، واتكأ من أجلها على الأولى، ولم يتعرض للثالثة إلا عرضاً، أو في سياق يتطلب الإشارة إليها.

لا خلاف على خطر المرحلة الأولى في تاريخ العلم الإنساني، كما أنه لا خلاف على أن الأخيرة هي حقاً تَدَاعٍ وانهيار، فقد كان التداعي لافتاً على الرغم من مقدماته، والنُّذُرِ التي سبقته. أما الثانية (ثمرة الأولى وحاضنة الثالثة) فمستخفية، ولا تزال، ذلك أنها اصطبغت بصبغة المراوحة، والمراوحة حركة لكنها حركة توازي السكون؛ لأنها توهم بالانتقال، وليست في الحقيقة كذلك. وهذا الوهم هو بوابة الاستخفاء والالتباس، سواء على صاحب الحركة نفسه، أو على المراقب له. إنها تؤدي إلى نوع من الذهول، ليس الذهول عن التقدم فحسب، ولكن الذهول عن الذهول، وهو ما يستدعي صورة ذلك التصنيف القديم للجهل، فثمة جاهل، وهذا أمره هين، وثمة جاهل يجهل أنه جاهل، وهذا أمره عسر. حالة المراوحة كانت نوعاً من الجهل بالجهالة. ولهذا فإن الصدمات المتتالية لم تفلح في إعادة الوعي إلى العقل الذي ذهل عن أنه ذاهل، فظلت عوامل النخر والسوس ترعى في بنيته إلى أن أتت عليه، وكان لابد أن يتداعى البنيان ويسقط.

أولئك الذين التبس عليهم الأمر، فرأوا في «الغروب» حركة لا تختلف عن حركة «الألق» لم يتنبهوا إلى أن الحركة مجردة لا قيمة لها، كما أن قيمتها إنما هي بما تثمره من انتقال وتقدم، هذا بالإضافة إلى أن ثمة فرقاً جوهرياً بين الحركة الصاعدة، والحركة الهابطة، الحركة إلى الأمام، والحركة إلى الخلف.

* * *

1- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (المقدمة) بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م. ج١،ص 359–362.

2- ألدوميلي، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، محمد يوسف موسى، قام بمراجعته على الأصل الفرنسي: حسين فوزي، القاهرة، جامعة الدول العربية، ١٣٨١هـ – 1962م، ص11.

3- ينعته بعض المستشرقين بـ «العربي» من قبيل المسامحة، فهو عندهم «العلم المسمى بالعربي» فالنعت بـ«العربي» ليس دقيقاً، و بـ«الإسلامي» أقل دقة. انظر : ألدوميلي، العلم عند العرب «مرجع سابق، ص143–147.

4- ول. ديورانت، : قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود. القاهرة، جامعة الدول العربية، ط4، 1973. ج1، مج3/1.

5- FR. ROSENTHAL, Das Fortleben der Antike in Islam, Stuttgart, 1965, P. 18 (نقلاً عن محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية لسزكَين.

6- حركة العلم العربي أو حركة انفتاح هذا العلم بدأت في القرن الأول الهجري، هذا ما أراه، وليس كما يقول بعضهم بأنها تأخرت إلى ما بعد منتصف القرن الثاني.

7- ألدوميلي، العلم عند العرب، مرجع سابق، ص144.

8- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، مصدر سابق، جـ142/1.

9- انظر: ايدين صاييلي، المراصد الفلكية في العالم الإسلامي، ترجمة عبد الله العمر، مراجعة عبد الحميد صبرة. الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1995. ص554.

10- محمد عبد الوهاب جلال، عوامل انهيار العلم العربي (بحث في الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب التي نظمها من التراث العلمي العربي – جامعة حلب، ومكتبة الإسكندرية).

11- فؤاد سزكَين، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1404هـ– 1984م. ص27.

12- اَيدين صاييلي، المراصد الفلكية، مرجع سابق، ص561.

13- المرجع السابق، ص560.

14- ألدوميلي، العلم عند العرب.. مرجع سابق، ص10.

15- المرجع السابق، ص9.

16- محمد عبد الوهاب جلال، عوامل انهيار العلم ، مرجع سابق.

17- ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة المطبعة الشرقية، 1324هـ، ج238/1.

18- الماوردي، أدب الدنيا والدين، إستابنول 1304، ص25.

19- اَيدين صاييلي، المراصد الفلكية، مرجع سابق، ص571.

20- محمد عبد الوهاب جلال، عوامل انهيار العلم ، مرجع سابق.

21- الجاحظ، البخلاء، (ط. فان فلوتن)، ص82.

22- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، القاهرة، بولاق، ج12/7.

23- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1980م.

24- الدوميلي، العلم عند العرب، مرجع سابق، ص 91.

25- آيدين صاييلي، المراصد الفلكية، مرجع سابق، ص 554.
26- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الموسوعة الإسلامية العامة، القاهرة، المجلس، 1422هـ – 2001م. ص150، ودائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب، ج431/17-439.
27- ظهر مؤخراً كتاب في ثلاثة أجزاء كبيرة تحت عنوان «جامع الشروح والحواشي» لعبد الله محمد الحبشي، والناظر فيه يرى مصداق ما قلنا. (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1425هـ – 2004م).
28- محمد كامل حسين (مشرف): الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب. القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ت، ص30.
29- لم يعرف ذلك إلا متأخراً في نهاية الربع الأول من القرن الفائت (1924) على يد محيي الدين النطاوي.
30- يوسف زيدان، علاء الدين (ابن النفيس) القرشي: إعادة اكتشاف. أبو ظبي، المجمع الثقافي 1999م، ص10.
31- الغزالي، مقاصد الفلاسفة. القاهرة 1331هـ، ص3.
32- الغزالي، المنقذ من الضلال. القاهرة: المطبعة الميمنية، 1309هـ، ص29.
33- محمد كامل حسين، الموجز..، مرجع سابق، ص13، 15، 16.
34- آيدين صاييلي، المراصد الفلكية، مرجع سابق، ص555.
35- ابن أبي أصيبعة، عيون الإنباء في طبقات الأطباء. بيروت، دار الثقافة، ط3، 1401هـ/1981.
36- كمال السامرائي، مختصر تاريخ الطب العربي، بيروت، دار النضال، 149هـ/ 1989م. ج59/2.
37- المرجع السابق.
38- زهير حمدان، داود الأنطاكي الرئيس الضرير (بحث في ندوة الطبيب المسلم داود الأنطاكي – معهد التراث العلمي العربي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – حلب 6–8 يونيه 2004م.
39- محمد جواد فوزي نافع مسمار، التعريف بالأنطاكي وتراثه العلمي بين الطب والصيدلة: دراسة مقارنة، ندوة الأنطاكي بحلب.
40- فؤاد الذاكري، المنهج التجريبي في مجريات الأنطاكي ، ندوة الأنطاكي بحلب.
41- لطف الله قاري، المعلومات الطبية الجديدة عند الأنطاكي ، ندوة الأنطاكي بحلب.





الدواوين في الدولة العربية الإسلامية

عبدالغفار نصر(*)

ذكر أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسي المعروف بالبشاري في كتابه الموسوم «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» أن المملكة الإسلامية يبلغ امتدادها /2600/ فرسخاً من أقصى المشرق عند «كاشغر» إلى السوس الأقصى على شاطئ بحر الظلمات غرباً، وتمتد عرضاً من شاطئ بحر قزوين إلى أواخر بلاد النوبة.

كانت هذه البلاد الواسعة قد دانت لبني أمية، وقد بسطوا نفوذهم، ونشروا فيها دينهم، وعلا شأنهم لولا أسلوبهم في الرياسة والقيادة وتعصبهم، وقبليتهم التي سببت لهم الفتن والثورات في جميع هذه الأصقاع. لولا ذلك لاستمر العرب المسلمون سادة التاريخ.

لا بدّ لهذه المملكة المترامية الأطراف من أن تكون مقسمة إلى أقسام كبرى -أقاليم وكور- يسهل رعايتها وجَبْيُ خراجها ومقارعة الخصوم لها.

فقد جمعت اللغات واللهجات والحضارات المتباينة والتقاليد المختلفة بين أقصى المشرق والمغرب من فُرس وأكراد وهنود وبربر وأسبان، وأقباط، سادت فيها اللغة العربية في معظم الأقاليم. ووزع الخلفاء ولاتهم بين ظالم ومعتدل،

(*) باحث وأكاديمي من سورية .

في نشر الدين، أو في جبي الخراج وبعض الولاة يبسطون نفوذهم على أكثر من إقليم على شاكلة الحجاج بن يوسف الثقفي الذي جمع له بنو أمية العراقين وفارس، فقد كان أمير الشرق كله من نهر الفرات إلى نهر جَيْحون، كما كانت أفريقية كلها تتبع والي مصر أحياناً، على حين لم تجتمع الجزيرة العربية كلها لوالٍ واحد بل كان للحجاز والٍ، ولليمن والٍ[1].

تعريف الدواوين وتعريبها

يعود اسم ديوان إلى لغة الفرس. يقال إن كسرى نظر يوماً إلى كُتّاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يُحادثون فقال: «ديوانه» أي مجانين بلغة الفرس[2]. فسمى موضعهم بذلك وحُذفت الهاء لكثرة الاستعمال، ودرج اسم ديوان على ألسنة الناس، وتقول العامة: يجلسون دواوين أو يعملون ديواناً على فلان وفلان أي، يتناولونه في غيابه. وقد أورد البلاذري فقال: «لم يزل ديوان الشام بالرومية حتى ولي عبدالملك بن مروان، فلما كانت سنة 81هـ أمر بنقله، وذلك أن رجلاً من كتاب الروم احتاج أن يكتب شيئاً فلم يجد ماءً، فبال في الدواة، فبلغ ذلك عبدالملك فأدَّبه، وأمر سليمان بن سعد بنقل الديوان، فسأله أن يعينه على خراج الأردن سنة، ففعل ذلك وولاّه الأردن فلم تنقض السنة حتى فرغ من نقله، وأتى به عبدالملك فدعا «بسرجون» كاتبه فعرض ذلك عليه، فغمَّه وخرج من عنده كئيباً، فلقيه قوم من كتّاب الروم فقال: اطلبوا المعيشة من غير هذه الصناعة[3].

وفي إقليم العراق كانت الدواوين بالفارسية إلى زمن الحجاج بن يوسف وقيل: إنه أمر بتعريبها، وقول آخر: أن عبدالملك هو الذي أمر بنقل الدواوين من الفارسية إلى العربية. ويذكر البلاذري والجهشياري أن عبدالحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد كان يقول: «لله در صالح ما أعظم متنه على الكتاب!»[4]. وصالح هذا كاتب الحجاج بن يوسف الثقفي الذي نقل له ما كان يفعله كتّاب الفرس ورغبتهم في الإبقاء على دواوين الدولة بلغتهم. ويذكر ابن خلدون أن أول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية عمر –رضي الله عنه–. يقال: لسبب مالي أتى به أبو هريرة –رضي الله عنه– من البحرين فاستكثروه

وتعبوا في قسمه، فأشار خالد بن الوليد بالديوان، كان رأى ملوك الشام يدونون، فقبل عمر، ورواية أخرى تقول: أشار عليه الهرمزان[5]، فقد كانت بلاد فارس تدوّن البعوث والمال.

أما الدواوين في مصر فقد كانت باليونانية إلى عهد الوليد بن عبدالملك، وكانت القبطية إلى جانب اليونانية والعربية، فاليونانية لغة الدواوين تُذيل أحياناً الصفحات بالقبطية. أما اللغة العربية فكانت لغة الحكم إلى أن كانت ولاية عبدالله بن عبدالملك بن مروان سنة 86هـ في عهد الوليد بن عبدالملك، الذي كان قد أمر بالقيام بعملية التعريب، وتأسيس النظم الإدارية والسياسية في جميع الأقاليم الإسلامية. لذلك اعتبر الخليفة عبدالملك المؤسس الحقيقي لنظم الإدارة والسياسة في أنحاء المملكة الإسلامية.

الدواوين في العصرين الراشدي والأموي

اختلفت تعدد الدواوين من مصدر إلى آخر سواء في المصادر القديمة أم الحديثة التي تعتمد اعتماداً رئيساً على القديمة وعلى مراجع المستشرقين وتحليلاتهم.

لقد فرض توسع العرب المسلمين في بلاد فارس، وشمال أفريقيا، استحداث أنظمة جديدة تتجاوز حدود الفيء والغنيمة التي كانت بمثابة أعطيات عوضاً عن مرتبات شهرية فلم يعد النظام القبلي الذي عاشه العرب في جاهليتهم مقبولاً، فالانتقال من البدوية الصحراوية إلى المدنية المتحضرة، وجيوش تقاتل بدلاً من غزوة فيها مغانم، كل ذلك أصبح لزاماً على الخليفة عمر أن يستفيد من نظم الدول المجاورة كالروم والفرس، فاقتبس نظام الديوان لضبط دخل الدولة ونفقاتها، وأصبحت مهمة الديوان على حد قول الماوردي: «حفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيوش والعمال»[6]. وأورد ابن خلدون في المقدمة: «كانت العناية قديماً بالدواوين العلمية والسجلات في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة»[7].

ويعتبر ديوان الجند أو الجيش المعروف بديوان العطاء من أقدم الدواوين في الدولة العربية فقد أنشأه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لتنظيم الجيش وتسجيل أسماء المجاهدين بادئاً بقريش وبطونها وأفخاذها ثم القبائل الأخرى كل قبيلة على انفراد، وما ذلك إلا ليعلم عدد المقاتلة من كل قبيلة واستحقاقها ومعرفة أوقات أعطياتهم وتقدير أرزاقهم وتنظيم موازنة الدفاع ومقدار العطايا وتقسيم الفيء على المسلمين[8]. وفي العهد العباسي توسع هذا الديوان ليشمل أيضاً العسكر المنسوب إلى الخاصة والعسكر المنسوب إلى الخدمة، وجعلوا منه قسمين أو مجلسين مجلس تقرير ومجلس مقابلة. ويتبين من ذلك أن نظام الديوان الذي قام عليه في العهد الراشدي من حيث الترتيب العام يتكون من ثلاثة أسس متتالية:

1- أساس النسب والقرابة برسول الله قبيلة بعد قبيلة.

2- أساس السابقة في الإسلام وحسن الأثر في الدين.

3- التفضيل عند انقراض أهل السوابق بالتقدم في الشجاعة والبلاء في الجهاد[9].

ومن الدواوين المهمة التي استحوذت على تقدير الخلفاء كان ديوان البريد، وعرف في العهد الراشدي صاحب البريد، الذي توسعت مهامه زمن الخليفة عمر، وذكر «محمد أسعد طلس» نقلاً عن السهيلي أن النبي الكريم ﷺ كان يكتب إلى أمرائه[10]: إذا أردتم إليّ بريداً فأبردوه حسن الوجه حسن الاسم وإنما طلب إليهم ذلك للتفاؤل وحسن التلقّي. ويُحكى أن الخليفة عمر بن الخطاب كان إذا استعمل رجلاً اشترط عليه أربعاً: «ألا يركب برذوناً، ولا يلبس ثوباً رقيقاً، ولا يأكل نقيّاً، ولا يغلق بابه دون حوائج الناس، ولا يتخذ حاجباً»[11].

أما في العهد الأموي فقد اعتمد على مضمرات الخيل. كما أن هذا الخليفة استحدث ديوان الرسائل والكتابة. وكان الذين يختارهم هم الأقرب إليه نسباً وأكثرهم أمانة وحرصاً، ومن أجل ذلك فقد استحدث أيضاً ديوان الخاتم حتى لا تخرج التوقيعات بدون ختم فلا يعلم ما تحتويه من أسرار أحد غير الخليفة فلا تتعرض هذه التوقيعات للتزوير والتعديل، كان ذلك بعد أن زوّر عمر بن

الزبير عطاء معاوية لمصلحته. وأمر معاوية أيضاً أن تحزم الكتب ولم تكن تحزم من قبل[12].

وقد نظمت شؤون البريد في عهد معاوية بن أبي سفيان، وعبدالملك بن مروان. ويقال: إن هذا هو أول من وضع البريد على رواية القلقشندي حين خلا وجهه من المحكّمة، فأمر ألاّ يحجب عنه صاحب البريد في أي وقت في الليل أو في النهار، ومركز صاحب البريد هو العاصمة وله نواب وعيون ينتشرون في كل أنحاء الدولة يأتونه بالأخبار، وربما حمل الهدايا. ويُذكَر أن الوليد بن عبدالملك أمر أن يحمل إليه الفسيفساء وهي الفصوص المذهبة إلى دمشق ليصفح بها حيطان مسجد دمشق ومكة والمدينة والقدس[13].

الدواوين في العهد العباسي

لم تكن الدواوين في العهد الراشدي أو الأموي في الصورة التي بلغتها في العصر العباسي، ليس لأن هذا اتسع جغرافياً بل على العكس، حصل تقلصات في عهد العباسيين عما كان عليه العهد الأموي، فقد انفصلت الأندلس، وانفصلت إمارات أخرى لكنها حافظت على التبعية الاسمية للخليفة ثم كانت الخلافة الفاطمية، حتى يخيل إليك أنه لم يبق للعباسيين سوى بغداد وبعض بلاد الشام والحجاز في العصور المتلاحقة التي عُرفت بعصر الضعف والانحلال.

فالعباسيون أخذوا من حضارة الفرس واتصفوا بصفاتهم أكثر من ذي قبل وأخذوا عنهم التنظيم والإدارة، هذه الإمبراطورية العربية الإسلامية كانت تتشكل من ولايات مركزيتها بغداد، وفي عصور الانحلال لم يبق لها إلا صفتها الاعتبارية كالخطبة للخليفة في المساجد أيام الجمعة في الإمارات المنفصلة. أما الدواوين في هذا العصر فاستمرت مركزيتها في العاصمة، ولكل ولاية ديوان تدار شؤونه من المركز، وهي لذلك أشبه بدولة اتحادية[14] من حيث الدواوين وتعدديتها.

والغالب على العصر العباسي الأول الذي أطلق عليه المؤرخون عصر

الازدهار، شخصية الوزير إلى جانب الخليفة الذي مارس وظيفة مستشار للخليفة مع أصحاب الدواوين وكان النظام الإداري في هذا العصر نظاماً مركزياً[15]، والولاة لم يتمتعوا بالسلطة التي مارسها ولاة بني أمية، فقد اقتصر عمل الوالي على الصلاة وقيادة الجند مع أن معظم هؤلاء كانوا من أفراد البيت العباسي أو من كبار أنصار الدعوة العباسية[16]. والأجهزة الإدارية أكثر تطوراً من ذي قبل تقوم على قواعد محددة ثابتة. وفي النهاية الخليفة رأس الحكم ومصدر السلطة والإدارة، إلى أن أصبحت الأعباء كبيرة ومرهقة فاضطر الخليفة إلى تعيين موظفين يعاونون الوزير في الإشراف على الدواوين المختلفة.

بطبيعة الحال تتعدد الدواوين في إمبراطورية واسعة جدّاً تمتد على مساحة جغرافية هائلة، تتعدد فيها المذاهب والنحل والأجناس والأعراق والأثنيات، وجيوش كبيرة محاربة وغازية ومرتبات للجند وضبط شؤونهم ومراتبهم. فقد كان النظام الإداري في دولة بني العباس الواسعة من حيث توزيع العمل يوازي ويساوي أحسن النظم الحديثة في تاريخنا المعاصر. فهي أي الدواوين تشبه وزارات الدولة في عصرنا الحاضر، تناولت: الخراج، والدية، الزمام، الجند، الموالي والغلمان، البريد، زمام النفقات وهو يشبه ديوان المحاسبة اليوم، ويعتبر من أهم الدواوين، أنشئ في عهد الخليفة المهدي الذي عهد إليه جمع الضرائب، وتقديم حساباتها. وهناك دواوين رفيعة الشأن مثل ديوان النظر وهو مكوَّن من أربعة أقسام: ديوان الجيش وفيه الإثبات والعطاء، ديوان الأعمال ويتولى الرسوم والحقوق، ديوان العمال ويختص بالتقليد والعزل، وديوان بيت المال وينظر في الدخل والخرج، وهناك دواوين أخرى مثل الرسائل والحوائج والأحشام والمنح والأكرة للإشراف على الترع والجسور وشؤون الري.

وفي عهد الخليفة المعتضد، تم تطوير آخر للدواوين، بعد أن ضمَّ جميع دواوين الإمبراطورية وألف منها ديواناً سماه ديوان الدار وله ثلاثة فروع: ديوان المشرق وديوان المغرب، وديوان السواد، أي العراق، يدير هذه الدواوين شخص واحد والأصول كلها في يد رئيس واحد اعتباراً من عام 300هـ بحيث أصبحت البلاد تخضع لإدارة ما يشبه الوزارتين إحداهما داخلية وهي ديوان

الأصول، ووزارة ثانية للمالية، ويلاحظ أن لكل ديوان أقساماً وأجزاء كثيرة تسمى أيضاً دواوين من دون أن يكون هناك حدود وفواصل بينها. وقد بلغ عددها منذ عهد الخليفة المعتضد عشرة دواوين[17].

الدواوين في عصور الانحلال

على حين أننا لم نعد نجد منذ القرن الرابع الهجري بين قواد الجيش إلا أسماء قوم من الموالي. فإن وظائف الدواوين كانت وقفاً على الأحرار، وكان الفرس هم شحنة دواوين الخلافة، فمنهم البرامكة وآل ذي الرياستين، واتصف الفرس في الإدارة والدواوين فهي موروثة عندهم. وهي من صفاتهم القديمة وكانت الصبغة الغالبة على عمال الدواوين هي الصبغة الاقتصادية، تتوفر فيهم بعض صفات وخصال التاجر، وكان الفارسي أمهر تاجر في المملكة الإسلامية[18].

وامتاز موظفو الدواوين في العصر العباسي بصفات مميزة عن الأعصر السابقة لهم من حيث اختلاف عملهم عن عمل الفقهاء والعلماء، والمشتغل في هذه الإدارة يجب أن يكون مثقفاً وممثلاً للثقافة الأدبية، فهو لا يعالج الأمور الشرعية إلا بمقدار ما يتطلبه عمله وثقافته، وكانت هناك شارات تميز بينهما. فموظف الديوان يرتدي الدراعة في حين يرتدي العالم الطيلسان. وكان الخلفاء العباسيون لا يقحمون العلماء أصحاب الطيالس بالعمل في الديوان، وقد اعتبر الخليفة المقتدر أن ذلك فضيحة عند ملوك الإسلام والكفر. لذلك كان العمل في الدواوين ملجأً ملائماً للأدباء الذين لم ينشأوا في الأوساط الدينية. لكنه تفشت في مهنة الديوان أمراض سيئة ففي العصر العباسي علاوة على الصفة التجارية، فقد لعب المال دوراً سيئاً في حياة موظفي الدواوين، وكان الموظف يحصل على عمله بالرشوة خصوصاً مناصب الدواوين، ومتى تقلد عمله هذا يعمل على استرداد «الرشوة» بشتى الوسائل والسبل، كأن يعيِّن موظفين رمزياً، وأرزاقاً لأناس لا وجود لهم أو يقيدون أموالاً لفقهاء وكتاب ومرتبات لغلمان، أو يصرفون ما يعرفون اليوم بالفواتير الوهمية. ويقول آدم ميتز: «ونادراً ما كان الرأي العام يعتبر قلة الأمانة في إدارة الدواوين شيئاً يخل بالشرف»[19]. مما يدل على

انتشار الفساد في أجهزة الدولة فعمد بعض الولاة إلى قانون المصادرة وأن الإخشيد صاحب مصر، هو أول من نكب عماله وكتّابه مراراً، وكذلك فعل الحاكم بـأمر الله الفاطمي بقانون المصادرة.

وأدى طلب الوظيفة إلى فساد من نوع آخر، وهو التهافت على الألقاب، وأول من ابتدعها الفضل بن سهل وزير المأمون، فكتب الدعاء في رسائله، وكتب إلى عماله: أعزك الله ومدَّ في عمرك وأتمَّ نعمته عليك وإحسانه إليك إلى أن ذاع خطاب سيدنا أو مولانا، والصاحب الجليل، أو مولاي ورئيسي إلى آخره مما نقله آدم ميتز عن الجهشياري وغيره.

❋ ❋ ❋

1 – راجع الشيخ محمد الخضري بك: محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية.
2 – ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ص243.
3 – البلاذري، فتوح البلدان، ص 201.
4 – محمد أسعد طلس، تاريخ العرب، مج 1، ج4، ص195.
5 – ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص 244.
6 – أبو حسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 191.
7 – ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، 241.
8 – محمد أسعد طلس، المصدر نفسه، مج 1، ج2، ص131.
9 – السيد عبدالعزيز سالم، تاريخ الدولة العربية، دار النهضة، بيروت، ص 523.
10 – محمد أسعد طلس، المصدر نفسه، مج1، ج2، ص128.
11 – آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، تعريب محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي، مج 1، ص161.
12 – السيد عبدالعزيز سالم، المصدر نفسه، ص680.
13 – محمد أسعد طلس، المصدر نفسه، مج1، ج4، ص201.
14 – آدم ميتز، المصدر نفسه، ص 147.
15 – حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج2، ط7، 1964م، ص265.
16 – عبدالعزيز الدوري، العصر العباسي الثاني، ص63.
17 – آدم ميتز، المصدر نفسه، ص148.
18 – آدم ميتز، المصدر نفسه، ص159.
19 – آدم ميتز، المصدر نفسه، ص 163.





مَخْطُوطاتُ دارِ الكُتُبِ المصرية

أيمن فؤاد سَيِّد(*)

كانت نتيجة الجهل بقيمة الممتلكات الثقافية التي تمتلكها مصر وعدم وجود قوانين وتشريعات تحمي هذه الممتلكات وتَمْنَع من الاتجار فيها أو نقلها،بالإضافة إلى تردد الكثير من الأجانب على مصر وانتشار تجارة الكتب والآثار– أن تسرب جزء كبير من المخطوطات وأوراق البردى ثم أوراق جنيزة القاهرة Cairo Geniza Documents وعرف طريقه إلى مكتبات تركيا وأوربا وكذلك الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تَنَبَّه إلى خطورة ذلك واحدٌ من أبناء مصر المستنيرين هو علي باشا مبارك مدير ديوان المدارس، الذي عاش في فرنسا فترة غير قصيرة ابتداء من عام 1844م ضمن البعثة التي أُوفِدَتْ لدراسة العلوم العسكرية وشاهد عن كثب المكتبة الوطنية في باريس وأُعْجِبَ بها إعجابًا كبيرًا، وعندما عاد إلى مصر وأصبح في موضع يتيح له الاتصال بأولى الأمر، اقترح على الخديو إسماعيل إنشاء دار كتب على نمط دور الكتب الوطنية في أوروبا، واستصدر منه قرارًا في 20 ذى الحجة سنة 1286هـ(23مارس سنة 1870م) أسند إليه فيه الخديو (جمع المخطوطات النفيسة التي لم تصل إليها يد التبديد مما حَبَسَه السلاطين والأمراء والعُلَماء والمؤلفون على المساجد والأضْرِحَة ومعاهد العِلْم، ليكون من مجموع هذا الشتات نواة لمكتبة عامة) ضَمَّت في أوّل عهدها نحو عشرين ألفا من المجلدات والمراجع

(*) كاتب وأكاديمي من مصـر .

ومجاميع الخرائط هي كل ما أمكن إنقاذه في هذا الوقت من تراث مصر المخطوط وأوائل المطبوعات، وضُمَّ إليها سائر كتب (المكتبة الأهلية القديمة) ومكتبتا وزارة الأشغال والمعارف العمومية مع ما يرد إليها من الكتب من أي نوع وبأية لغة ومن أية جهة.

و«المكتبة الأهلية القديمة» هي أحد إصلاحات محمد على باشا حيث أنشأ في عام 1235هـ/ 1829م «كُتُبْخانَة» خَصَّص لها مكانًا في القلعة حُفظَت فيها كتبه الخاصة وضُمَّت إليها فيما بعد مجموعة ما وجد في «خزانة الأمْتعَة» بين كتب عربية وتركية وفارسية وأوروبية، ثم كَلَّف رفاعة رافع الطَّهْطاوي بشراء ما ينقص الكُتُبْخانَة من المطبوعات الأوربية.

كذلك فقد قام ديوان الأوقاف في عام 1265هـ/ 1849م بحصر مكتبات الجوامع وعَيَّنَ لها أمناء لم يحافظوا تمامًا على ما سُلِّم إليهم مما أدَّى إلى تَسَرُّب أهم ما بقي من المخطوطات إلى أوروبا.

وهكذا فمن هذه المجموعات تكوّنت «الكُتُبْخانَة الخديوية» وبَلَغَ ما جُمِعَ لها نحو العشرين ألف مجلد، وجعل مقرها بالطابق الأرضي بسراي الأمير مصطفى فاضل باشا شقيق الخديو إسماعيل بدرب الجماميز بجوار «ديوان المدارس». وأتيح الانتفاع بالكُتُبْخانَة لجمهور القراء في غُرَّة رجب سنة 1287هـ 24 سبتمبر سنة 1870م، وتُعَدّ بذلك أوّل وأقدم مكتبة وطنية تنشأ في الشرق الأوسط.

ونظرًا لعناية الخديو إسماعيل بأمر الكُتُبْخانَة فقد رأى أن يشتري لها من ماله الخاص بمبلغ 13 ألف ليرة عثمانية مكتبة أخيه مصطفى فاضل باشا بعد وفاته في استامبول سنة 1876م. ويبلغ حجم هذه المكتبة التي لانظير لها 3458 مجلدًا كلها من نوادر المخطوطات ونفائس الكتب بينها 2473 مجلدًا عربيًّا و650 مجلدًا تركيًّا و335 مجلدًا فارسيًّا. ويرمز لرصيد هذه المكتبة في فهارس دار الكتب اليوم بالرمز (م).

وإذا كانت النواة الأولى للكُتُبْخانَة الخديوية في مجموعاتها العربية والشرقية قد تكوَّنت من كتب «الكُتُبْخانَة القديمة» وكُتُبْخانَتي الأشغال والمدارس ومما جُمِعَ مما تبقى في المساجد والمدارس ودور العلم (فيما عدا ما وجد في الجامع الأزهر، وما

اشتراه الخديوى إسماعيل من مكتبة شقيقه مصطفى فاضل باشا؛ فإن النواة الأولى لمجموعتها الأجنبية تكوَّنت من كتب الجمعية المصرية The Egyptian Society التي ألَّفها سنة 1836م بعض الأجانب الذين توفروا على خدمة العلم في مصر. وقد أهديت مجموعة كتب هذه الجماعة من العلماء إلى الكُتُبْخانَة في سنة 1873م؛ ولهذه المجموعة فهرس طبع في لندن سنة 1858م باسم «كتبخانة مدرسة الصنائع» Catalogue of Workmen's Library, London - Cheffins 1858 ويشتمل على 1272م عنوانًا.

وقد اعتبرت محتويات الكُتُبْخانَة ملْكًا لديوان الأوقاف لأنها كانت أعيانًا وقفت قبل أو بعد خزنها. ولأجل المنفعة العامة جعل حق ديوان الأوقاف شاملاً لكل ما يضاف فيما بعد من المؤلفات والأشياء بقطع النظر عن اللغة أو المادة أو الجهة الواردة منها. وأنعم الخديو إسماعيل على ديوان الأوقاف – الذي كانت تتبعه الدار في هذا الوقت – بعشرة آلاف فدان للإنفاق من ريعها على الكُتُبْخانَة[1] .

وعندما ضاق بدروم سرايا مصطفى فاضل بمجموعات الكُتُبْخانَة التي أخذت في النمو، وخُشِيَ كذلك من تَسَرُّب الرطوبة في الدور الأرضي إلى المخطوطات فتُفْسدها، نُقلَت المخطوطات سنة 1889م إلى السلاملك بنفس السراي في المكان الذي كان يشغله ديوان المدارس.

وابتداء من عام 1886م أخذت إدارة الكُتُبْخانَة في العمل على إيداع جميع الكتب التي تُطْبَع في مصر وخاصة في مطبعة بولاق بكيفية منتظمة، وفَتَحَت قنوات للتبادل وإقامة علاقات دائمة مع الجمعيات والمكتبات الأوروبية.

وفي بداية عام 1895م أضيفت إلى رصيد الدار المخطوطات التي كانت موجودة في كُتُبْخانَة مطبعة بولاق التي ربما كان بعضها هو الأصول التي قوبلت عليها أمهات الكتب التي أخرجتها مطبعة بولاق ابتداء من عام 1844م.

ومع تزايد رصيد الكُتُبْخانَة ونمو مقتنياتها أصدر الخديو توفيق في العام نفسه أمرًا بعمل مشروع لبناء مكان واسع يليق بحفظ ما فيها من الذخائر الأدبية والعلمية، ولكن هذا المشروع لم يَتَحَقَّق حتى طالب الدكتور موريتز Moritz في تقريره الذي

رفعه إلى وزارة المعارف في 24 يولية سنة 1897م بضرورة الإسراع في بناء محل جديد للدار، خاصة وأن المحل الموجود فيه الكتبخانة لا يمكن وقايته بأية طريقة من الحريق، كما أنه على سعته غير مناسب لوضع الكتبخانة لأنه لم يُبْنَ لغرض إيجاد كتبخانة فيه، كما أن دوره الأول رطب جدًا مما يُسَبِّبُ ضررًا بالغًا للكتب والمخطوطات.

وفي عام 1317هـ/ 1899م وَضَع الخديو عباس حلمي الثاني حجر أساس الكُتُبْخانَة الخديوية ودار الآثار العربية في ميدان باب الخلق وخُصِّصَ طابقه الأرضي لـ«دار الآثار العربية» وطابقه الأول وما فوقه للـ«كُتُبْخانَة الخديوية» وانتقلت إليه الدار في عام 1903م، وفَتَح أبوابه للمترددين عليها في أول عام 1904م. وقد تأثَّر تشييد المبنى بنظام المتحف البريطاني الذي كان حتى عام 1974م يحوي كذلك المكتبة الوطنية الإنجليزية.

1 – مجموعة مخطوطات

دار الكتب المصرية

يَبْلُغُ حَجْم المخطوطات العربية في مكتبات العالم تبعًا لتقدير العلماء المختصين نحو ثلاثة ملايين مخطوط، بينها النسخ المكررة وغير ذات القيمة والحديثة. أما المخطوطات المعتبرة بين هذا الكم فتصل إلى نحو نصف مليون مخطوط.

والمخطوطات العربية هي السجل الحافل للإنتاج الفكرى والأدبي والعلمي للأمة الإسلامية على امتداد أربعة عشر قرنًا. وما وَصَلَ إلينا منها يعد نذرًا قليلا مما أنتجه علماء المسلمين في كافة مجالات المعرفة، والذي نتعرف عليه من خلال فهارس مخطوطات المكتبات المعروفة والجهود الضخمة لعلماء من أمثال كارل بروكلمان وفؤاد سزكَين ومؤسسات مثل مؤسسة الفُرْقان للتراث الإسلامي.

وتَبْلُغُ المخطوطات العربية والشرقية في مصر نحو 125 ألف مخطوط وهي تأتي في المرتبة الثانية بعد مجموعة مخطوطات تركيا. أما مجموعة دار الكتب فتبلغ نحو ستين ألف مخطوط تعد من أقيم وأنفس المجموعات العالمية بتَنَوُّع موضوعاتها

وبخطوطها المنسوبة وقيمتها العلمية والمادية، وبوفرة عدد ضخم من المصاحف الشريفة والرَّبْعات وبعضها على الرّق يرجع أقدمها إلى عام 77هـ وهو مصحف منسوب إلى الإمام الحسن البصري (ضمن مجموعة طلعت برقم 50 مصاحف)، بالإضافة إلى مجموعة نادرة من المصاحف المملوكية التي أوْقَفَها سلاطينُ المماليك على مدارسهم التي أنشؤوها في القاهرة والتي نُقلَت إلى الدار في نهاية القرن الماضي ، وكذلك مجموعة نادرة من المخطوطات الفارسية الُمزَيَّنَة بالصور (المُنَمْنَمات) وبماء الذهب وبالألوان البديعة.

كان رصيدُ دار الكتب من المخطوطات حتى أول أبريل عام 1916م عبارة عن 19 ألف مخطوط بينها 345 مخطوطًا موقوفة من محمد محمود بن التلاميد الشَّنْقيطى أضيفت إلى رصيد الدار بعد وفاته عام 1322هـ/ 1904م ويُرْمَز لها في فهارس الدار بالرمز (ش)، و3458 مخطوطًا تمثل مجموعة مصطفى فاضل (منها 2473 مخطوطًا عربيًا و650 مخطوطًا تركيًّا و335 مخطوطًا فارسيًّا) بالإضافة إلى 189 مصحفًا (منها 27 بالقلم الكوفي على رَق غزال)، ومخطوطات علي باشا مبارك التي أضيفت إلى الدار في عام 1895م بعد سنتين من وفاته.

وأقدم هذه المخطوطات النسخة الوحيدة من «الرِّسالَة في أصول الفقه» للإمام محمد بن إدريس الشَّافعي كتبها الربيع بن سليمان المرادي صاحب الشافعي سنة 265هـ، وهي من بين مخطوطات مجموعة مصطفى فاضل ومحفوظة الآن تحت رقم 41 أصول فقه م.

وابتداء من عام 1929م أضيف إلى رصيد الدار مكتبات غنية أثرت رصيد الدار من المخطوطات وضاعفت حجم مخطوطاتها نحو ثلاث مرات وهذه المكتبات هي:-

- مكتبة قَوَلَة التي أنشأها محمد علي باشا في مدينة قَوَلَة مسقط رأسه وأضيفت إلى دار الكتب في سنة 1929م وكلها مخطوطات وعَدَدُ مجلداتها 3440 مجلدًا .
- مكتبة الأمير إبراهيم حليم وعَدَدُ مخطوطاتها 641 مجلدًا.
- مكتبة خليل آغا وعَدَدُ مخطوطاتها 686 مجلدًا.
- مكتبة الإمام الشيخ محمد عبده وعَدَدُ مخطوطاتها 108 مجلدًا.
- مكتبة أحمد طلعت بك المتوفي سنة 1346هـ/ 1927م وعَدَدُ مخطوطاتها 9549

مجلدًا .

- المكتبة التيمورية التي جَمَعَها أحمد تَيْمور باشا وضُمَّت إلى الدار بعد وفاته سنة 1348هـ/ 1930م وعَدَدُ مخطوطاتها 8673 مجلدًا.
- المكتبة الزكية التي جَمَعَها أحمد زكي باشا وأَوْقَفَها في حياته على قبة السلطان الغوري بالغورية ثم نُقلَت إلى دار الكتب المصرية سنة 1935م وعَدَدُ مخطوطاتها 1482 مجلدًا .
- مكتبة السيد أحمد الحُسَيْني وعَدَدُ مخطوطاتها 245 مجلدًا.

هذه هي المكتبات الخاصة التي ضُمَّت إلى الدار وتحوى مخطوطات احتفظت بوحدتها. وهناك بعض مكتبات أخرى أقل شأنًا منها أدْمجَت في الرصيد العام للدار الذي بَلَغَ عَدَدُ مخطوطاته حتى نهاية عام 1954م 38583 مجلدًا، كمكتبات: السيد وجيه العمري، والسيد عمر مكرم، والشيخ أحمد أبي خطوة، والسيد علي جلال الحسيني.

وحتى عام 1952م كانت فهارس الدار تضم المخطوطات والمطبوعات معًا وكانت تُحْفَظ في مخزن واحد. وفي هذا العام صدر قرارٌ بفصل المخطوطات عن قسم الفهارس العربية وحُدِّدت له اختصاصات معينة منها: صيانة المخطوطات ودراسة ما يعرض على الدار منها للشراء واختيار ما يجب الحصول عليه من نفائس الكتب في العالم، وإخراج فهارس خاصة للمخطوطات وحدها على منهج علمي مفصّل مستوفياً جميع البيانات التي تُقَدِّم للقارئ صورة صحيحة للكتاب. وقد بدأ هذا القسم فعلاً بإخراج فهرس لمخطوطات مُصْطَلَح الحديث يحوي جميع ما في رصيد الدار من كتب لهذا الفن بالإضافة إلى ما في المكتبات الخاصة أيضًا ، كما أخرج نشرة في ثلاثة أقسام بالمخطوطات التي اقتنتها الدار من سنة 1936 – 1955م.

وفي الفترة بين عامي 1954 و1964م اقتنت الدار حوالي 2327 مجلدًا بين مخطوطات أصلية ومصورة.

وشَرَعَت في عام 1954م في تصوير المخطوطات التي تقتنيها على الميكروفلم. كما طلبت من وحدة التصوير المتنقلة لليونسكو التي عملت بالقاهرة في الفترة بين

فبراير 1963 وإبريل 1964م تصوير بعض المخطوطات على الميكروفلم أضيفت إلى رصيد الدار هي:

534 مخطوطًا من مقتنيات دار الكتب.

542 مخطوطًا من مقتنيات المكتبات الملحقة بالدار.

498 مخطوطًا من مقتنيات المكتبة الأزهرية.

452 مخطوطًا من مقتنيات مكتبات أروقة الأزهر.

2028 مخطوطًا .

وعن طريق بعض البعثات العلمية التي أرسلتها الدار لزيارة المكتبات وخاصة إلى اليمن (1952 و1964م) حصلت دار الكتب على العديد من المخطوطات النادرة عن طريق التصوير، كان من أهمها تراث المُعْتَزِلَة والزَّيْديَّة الذي احتفظت به اليمن وخاصة مؤلفات القاضي عبدالجبار بن أحمد الهَمَداني المتوفي سنة 415هـ: «المُغْنى في أبواب التوحيد والعدل» و«المجموع المحيط بالتكليف»، كذلك أضافت الدار إلى رصيدها العديد من المصورات الميكروفلمية عن طريق اتفاقات التبادل التي أبرمتها مع العديد من المكتبات العالمية ومع معهد المخطوطات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بعضها مُكَبَّر على الفوتوستات والآخر على الميكروفلم. ومن نوادر ما تحتفظ به الدار :

– المُصْحَف الذي جيء به من جامع عمرو بن العاص وهو مكتوب في أوائل القرن الثاني للهجرة بالخط الكوفي على رَقّ غزال من غير شكل ولا نقط ولا كتابة أسماء السور ولا عدد الآيات، وبه خروم كثيرة في عدة مواقع فكُتبَ بدلها على ورق أبيض جديد بخط مشرقي مشكول منقوط. وجاء في آخره بخط المُكَمِّل ما نصه: «قد تم هذا المصحف الشريف على يد محمد بن عمر الطنبولي الشافعي الأزهري بإسعاف وإمداد الوزير الأعظم الحاج محمد علي باشا سنة 1246هـ». وعدد الأوراق بالخط الكوفي على رق غزال 340 ورقة وما على الورق الأبيض بالخط المشرقي 228 ورقة فيكون بذلك مجموع أوراق المصحف 568 ورقة.

ولعل هذا المصحف أحد المصحفين اللذين ذكرهما المقريزي في خططه (المقريزي : الخطط 2: 255) عند ذكر الجامع العتيق.

- عَدَدٌ من المصاحف المملوكية جيء بها من المساجد المملوكية الموجودة في القاهرة هي مصاحف السلطان الأشرف شَعْبان، السلطان بَرْقُوق، السلطان الناصر حسن، السلطان الناصر محمد بن قلاوون، السلطان فَرَجَ بن بَرْقُوق، السلطان المُؤَيَّد شيخ، السلطان الأشرف بَرْسباي، السلطان خُشْقَدَم، السلطان قايتْباي، السيدة خوند بَرَكَة والدة السلطان شَعْبان.

ومن نوادر مخطوطات الدار أيضًا:

-كتاب «سرّ النَّحْو» لأبي إسحاق الزَّجَّاج المتوفي سنة 311هـ، نسخة بخط نسخ مضبوطة بالحركات كتبت في بداية القرن الرابع الهجرى تقديرًا ، (449 نحو).

- «الخَصَائص» لأبي الفَتْح عثمان بن جنِّي المتوفي سنة 392هـ، نسخة بقلم تعليق مشكول بخط الحسن بن الفرج بن إبراهيم أتم كتابتها في شهر جمادى الأول سنة 430هـ، (110 نحو).

- «مُشْكل القرآن» لعبدالله بن مسلم بن قُتَيْبَة المتوفي سنة 276هـ، نسخة بقلم نسخ معتاد كتبها محمد بن أحمد بن يحيى وفرغ منها في شهر ربيع الآخر سنة 379هـ،(663 تفسير).

- «التعليقات والنوادر» لأبي علي الهَجَري المتوفي سنة 300هـ، نسخة بقلم معتاد مشكول كانت من بين كتب خزانة الفاطميين بالقاهرة وعليها توقيف باسم الخليفة الفاطمي الظافر بأعداء الله (444 - 549هـ)، (342 لغة).

- «ديوان شعر الحَادرَة» قَطْبَة بن أوْس الفَزاري برواية أبي عبدالله محمد بن العباس اليزيدي المتوفي سنة 310هـ، نسخة بخط الثلث والنسخ كتبها الخطاط الشهير علي بن هلال المعروف بابن البواب المتوفي في بغداد سنة 423هـ، (2145 أدب).

نسخة أخرى بخط ياقوت المستعصمي خطاط بلاط المستعصم المتوفي سنة 698هـ، مجدولة ومحلاه بالذهب، (4565 أدب طلعت).

- «الحُجَّة في قراءات الأئمة السبعة» لأبي عبدالله الحسين بن أحمد بن خالَوَيْه المتوفي سنة 370هـ، نسخة بقلم نسخ مضبوط بالحركات فرغ من كتابتها في ذي الحجة سنة 496هـ،(134 قراءات طلعت).

- «مقامات الحريري» أبو محمد القاسم بن علي بن محمد المتوفي سنة 516هـ، نسخة نادرة قرئت على المؤلف سنة 504هـ وعليها خطه بالإجازة لبعض علماء عصره ممن سمعها عليه، وعليها أيضًا قراءات وسماعات مختلفة في عصور مختلفة، (4479 أدب طلعت).
- «المُفَضَّل في شرح المُفَصَّل للزَمَخْشَري» لعلم الدين على بن محمد بن عبدالصمد السَّخاوي المتوفي سنة 643هـ، الجزءان الأول والثانى من نسخة بقلم معتاد قديم سنة 627هـ وعلى الورقة الأولى خط المصنف، (486 نحو طلعت).
- جزء من «تاريخ بَغْداد» للخَطيب البَغْدادي أبى بكر أحمد بن على بن ثابت المتوفي سنة 463هـ، من نسخة بقلم معتاد كتبت في بداية القرن الخامس الهجري بأولها وفي أثنائها وآخرها سماعات مؤرخة سنة 453هـ (قبل وفاة المؤلف) و495 و531و567هـ، (2332 تاريخ).
- «مجموع في أمراض العين ومداواتها» يشتمل على ثمانية كتب ورسائل لجالينوس وحُنَيْن بن إسحاق ويحيى بن ماسَوَيْه المتطبب وثابت بن قُرَّة، وهي نسخة نادرة يتخللها بعض الصور التوضيحية بالألوان لأجزاء العين كتبها عبدالرحمن بن يونس الأنصاري وفرغ من كتابتها في 26 ربيع الآخر سنة 592هـ، (100 طب تيمور).
- الأجزاء الثاني والرابع والحادي عشر من «كتاب الأغاني» لأبي الفرج علي بن الحسين الأَصْبَهاني المتوفي سنة 356هـ، من نسخة نفيسة بقلم نسخ معتاد كتبها محمد بن أبي طالب البدري سنة 614هـ وبأول كل جزء صورة ملونة بماء الذهب واللازورد والحمرة وعليها مطالعات، وكتبت عناوين ورؤس الفِقَر بماء الذهب، (579 أدب).
- أجزاء من كتاب «المُغْرِب في حُلَى المَغْرِب» الذي توارث تأليفه آل بيت واحد آخرهم كاتب هذه النسخة بخطه علي بن موسى بن سعيد المغربي المتوفى بدمشق سنة 673هـ/ 1296م، (103 تاريخ م).
- الجزأين الرابع والخامس من كتاب «الانتصار لواسطة عقْد الأمصار» لابن دُقْماق

إبراهيم بن أَيْدُمُر العلائي المتوفي سنة 809هـ، وهي نسخة بخط المؤلف كتبت سنة 804هـ كانت محفوظة في جامع الفَخْري (جامع البنات) ونقلت إلى دار الكتب سنة 1894هـ، (1244 تاريخ).

– وتمتلك الدار أيضًا بعض المصورات التي لا يُعْرَف مصدرها أو أين استقرت نُسَخُها الأصلية. وقد ظهرت في الأعوام الأخيرة فهارس مخطوطات بعض المكتبات التي عُرفَ منها أين استقرت الأصول التي صُوِّرَت عنها هذه المخطوطات، مثل: كتاب «أبْنيَة الأسماء والمصادر» لابن القَطّاع الصِّقلِّي المتوفي سنة 515هـ، والذي تحتفظ الدار بنسخة منه مصورة على الفوتوستات عن أصل غير محدد المصدر، كتبت بقلم نسخي جيد مضبوط ، فرغ من نسخها سنة 657هـ بدار الحديث الكاملية بالقاهرة وهي منقولة عن نسخة منقولة عن مسودة المصنف التي بخطه سنة 508هـ. وبالنسخة سَقْط في نحو عشرين ورقة نَبَّه عليه مالك النسخة السيد أحمد خيري بك بتاريخ 1381/7/7هـ بصفحة العنوان وعلى هذه الصفحة أيضًا تَمَلُّك بخط ابن خَلِّكان صاحب وفيات الأعيان. وفي ترجمته لابن القَطّاع ما يدل على أنه رأي الكتاب (وفيات الأعيان 3 : 322)، (6111 نحو).

وقد استقرت النسخة التي أُخذَت عنها مصورة دار الكتب الآن بالمكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض التي اقتنت مجموعة مخطوطات أحمد خيري بك بعد وفاته .

وكتاب «مُعْجَم السَّفَر» للحافظ أبي الطاهر أحمد بن محمد السِّلَفي المتوفي سنة 576هـ/ 1180م، تمتلك دار الكتب نسخة مصورة منه على الفوتوستات تقع في 244ورقة قَدَّم أصلها أحدُ الباحثين إلى الدار لأخذ صورة شمسية لها، ثم استقر أصل المخطوط الآن في مكتبة شسْتَر بتى بدبلن بأيرلندا وظهر في الفهرس الذي أعده آربري لمخطوطات تلك المكتبة ولكن تحت عنوان «معجم الشعراء» لابن الشعار برقم 3880 . والصورة محفوظة في دار الكتب برقم 3932 تاريخ.

–أما المخطوطات الفارسية بدار الكتب فمن بينها واحد وسبعون مخطوطًا مُزيَّنَة بالصور (المُنَمْنَمات) يتراوح تاريخها بين القرن الثامن الهجري والقرن الرابع عشر

الهجري هي مجموع ما تقتنيه دار الكتب من المخطوطات المصورة في رصيدها العام، ومكتباتها الملحقة، وهي تمثل مراحل تطور مدارس التصوير الفارسي في هذه الفترة .

من أقدم هذه المخطوطات نسخة من كتاب «كَليلة ودمْنَة» يتخللها مائة واثنتا عشرة صورة مرسومة بالألوان تُعَبِّر عما جاء بالكتاب من حكايات وعجائب. ويرجع تاريخ هذه المخطوطة إلى القرن الثامن الهجرى، (61 أدب فارسي).

– وكذلك نسخة من «الشَّاهْنامَة» للشاعر الفارسى أبى القاسم حسن بن إسحاق الفرْدَوْسي المتوفي سنة 416هـ.وهي أعظم ملحمة أدبية فارسية نظمها الفرْدَوْسي في ثلاثين عامًا وأتمها سنة 384هـ وقدمها للسلطان محمود الغزنوي. والنسخة الموجودة تمت كتابتها بمدينة شيراز سنة 796هـ، وتتخللها سبع وستون صورة مرسومة بالألوان للأبطال وتصوير للمعارك، (73 أدب فارسي).

أما أهم المخطوطات الفارسية المُزَوَّقة التي تحتفظ بها دار الكتب فكتاب «بوسْتان» نظم الشاعر شرف الدين بن مصلح الدين السَّعْدي الشِّيرازي المتوفي نحو سنة 694هـ، وهو منظوم مؤلف في عشرة أبواب يشتمل على حكايات ونوادر أخلاقية ومواعظ اجتماعية وسياسية فرغ من نظمها سنة 655هـ.

–وبدار الكتب نسختان من «بوسْتان» سَعْدي برقم 22 أدب فارسي و6007س. وتمتاز النسخة الأولى التي كتبها سنة 893هـ الخطاط الهروي الشهير سلطان علي الكاتب بأنها تشتمل على ست لوحات تحمل توقيع الرسام الشهير روفائيل الشرق كمال الدين بَهْزاد المتوفي سنة 943هـ، وهي من أجمل وأروع ما رسمه هذا الفنان وعليها التاريخ 893 و894هـ.

ويعتبر كمال الدين بَهْزاد من أعظم مصوري الفرس ويحتل مكانًا فريدًا في تاريخ الفن الفارسي رغم أنه لم يُخَلِّف تراثًا ضخمًا يتناسب مع تلك الشهرة، إلا أن الصور القليلة التي خَلَّفَها وبينها اللوحات الست الموجودة في مخطوطة «بوستان» سعدي توضح إلى أي مدى كان هذا الفنان متحكمًا في ريشته متمكنًا من تصوير الأشخاص، ويتميز أسلوبه بالدقة والواقعية الكاملة مع إجادة استخدام الألوان

ومزجها. وهو من المصورين القلائل الذين وَقَّعوا على صورهم .

وتمتلك دار الكتب كذلك مجموعة من المخطوطات التركية يبلغ عددها 5154 مخطوطًا أعدت لها الدار فهرسًا في أربعة مجلدات .

فَهارسُ دار الكُتُب

اتَّبَعَت دارُ الكتب في فَهْرَسَة مقتنياتها العربية والشرقية نظامًا خاصًّا بها، إذ أدمجت المخطوطات والمطبوعات معًا في فهارس مُوَحَّدَة، ولم تُفْرد المخطوطات -كما هو مُتَّبَع في أغلب المجموعات الشرقية في العالم- بفهارس مستقلة. ولم تبدأ في إفْراد المخطوطات بفهارس وصفية خاصة إلا بعد عام 1951م، وهو العام الذي أَنْشَأَتْ فيه أمانةً عامة للمخطوطات، وتم فيه فَصْل الكتب المخطوطة عن المطبوعة في مخازن منفردة، وعملت لها سجلات خاصة مرتبة على أرقامها الأصلية المسلسلة.

1 - الرَّصيد العام

وبدأت دارُ الكتب في التعريف بمقتنياتها منذ عام 1289هـ/ 1872م، عندما أصدرت أول فهرس يُعَرِّف بمقتنياتها، وكان يشمل الكتب العربية والفارسية والتركية وعنوانه «فهْرست الكتب الموجودة بالكُتُبْخانَة الخديوية المصرية الكبرى الكائنة بسراي درب الجماميز العامرة بمصر القاهرة».القاهرة - مطبعة وادي النيل 1289هـ/ 1872م، 333 صفحة.

ثم أخذت منذ عام 1301هـ/ 1884م في إعداد فَهارس لها مُرَتَّبَة على موضوعات العلوم وداخل الموضوعات على عناوين الكتب، وكان هذا الفهرس بعنوان:

«فهْرسْت الكُتُب العربية اَلمحْفُوظة بالكُتُبْخانَة الخديوية الكائنة بسراي دَرْب الجماميز بمصر المحروسة» ويَقَعُ في سبعة أجزاء، وجزؤه السابع في مجلدين، ويشتمل على المجاميع التي تحوي أكثر من رسالة أو كتاب، والأجزاء السبعة ذات ترقيم مُتَّصل .وعُرفَ هذا الفهرست فيما بعد بـ «الفهرست القديم».

طُبِعَ في القاهرة بين سنتي 1301 - 1308هـ/ 1884 - 1891م. وأعيد طبع جزئه الأول سنة 1311هـ/ 1893م، 450ص، 281، 319، 352، 399، 223، 416، 400 صفحة.

ويشير بروكلمان في «تاريخ الأدب العربي» وفؤاد سزكَين في «تاريخ التراث العربي» إلى هذا الفهرس بالاختصار القاهرة أول.

ويلي ذلك جزآن يحتويان على الكتب التركية والفارسية والجاوية صَدَرَا سنة 1306هـ/ 1889م الأول بعنوان «فهرست الكتب التركية الموجودة في الكُتُبْخانَة الخديوية».

والثاني بعنوان «فهرست الكتب الفارسية والجاوية المحفوظة بالكُتُبْخانَة الخديوية المصرية»، وضعه علي حلمي الداغستاني. طُبع في القاهرة في المطبعة العثمانية في مجلد واحد يحوي الجزآن سنة 1306هـ/ 1889م، 559 صفحة.

وابتداء من عام 1921م بدأت دار الكتب في إصدار فهارس جديدة تُعَرِّف برصيدها العربي صَدَرَ منها حتى عام عام 1942م ثمانية أجزاء تشتمل أيضًا على المخطوطات والمطبوعات، ثم صَدَرَ الجزء التاسع في قسمين (1959 - 1963م) يُعَرِّف فقط بالمطبوعات التي أضيفت إلى رصيد الدار بين عامي 1935 و1955م، بيانها كالتالي، وكلها صفحات مُقَسَّمَة على عمودين:

الأول - فهْرس الكُتُب العربية الموجودة بالدار حتى سنة 1921م، ذُيِّلَ بملحق بالكتب العربية الواردة للدار في سنتي 1922، 1923م والستة الأشهر الأولى من سنة 1924م. ويشتمل هذا الجزء على العلوم الدينية مرتبة حسب تصنيف الفنون (17 فنًا) وداخل كل موضوع رُتِّبت ترتيبًا ألفبائياً على العناوين، والبيانات الببليوجرافية لهذا الفهرس في غاية الاختصار لا تُقَدِّم للباحث أكثر من اسم الكتاب والمؤلف ورقم الكتاب. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1342هـ/ 1924م، 648 صفحة.

الثاني - فهْرس الكُتُب العربية الموجودة بالدار حتى سبتمبر سنة 1925م وذُيِّلَ بمُلْحَق بالكتب العربية الواردة للدار حتى شهر مايو سنة 1926م ويشتمل على الفنون الآتية: اللغة، والوَضْع والصَرْف والنَّحْو والبَلاغَة والعَروض والقوافي. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1345هـ/ 1926م، 260 صفحة.

الثالث - فهْرس الكُتُب العربية الموجودة بالدار حتى شهر مايو سنة 1926م.

ويمثل هذا الجزء القسم الأول من فهرس آداب اللغة العربية. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1345هـ/ 1927م، 439 صفحة.

الرابع – فهْرس الكُتُب العربية الموجودة بالدار حتى شهر ديسمبر سنة 1921م. ويمثل القسم الثاني من فهرس آداب اللغة العربية (الروايات والقصص) . طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1929م، 228 صفحة.

الخامس – فهْرس الكُتُب العربية الموجودة بالدار حتى شهر ديسمبر سنة 1928م. ويشتمل على فهرس التاريخ، ويليه الملحق الأول بالكتب العربية منه، والواردة على الدار في سنة 1929م. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1348هـ/ 1930م، 340 صفحة.

السادس – فهْرس الكُتُب العربية بالدار حتى سنة 1932م. ويشتمل على الفنون الآتية: الآثار والجغرافيا والأطالس والخرائط والزراعة والري والتجارة والصناعات والمعارف العامة. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1352هـ/ 1933م، 216 صفحة.

السابع – فهْرس الكُتُب العربية الموجودة بالدار من سنة 1929 - 1935م. ويشتمل على القسم الأول من ملاحق علوم اللغة العربية والوَضْع والصَّرْف والنَّحْو وعلوم البَلاغَة وعلمي العَروض والقوافي والآداب والروايات والقصص. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1361هـ/ 1942م، 340 صفحة.

الثامن – فهْرس الكُتُب العربية الموجودة بالدار من سنة 1930 إلى سنة 1937م. وهو الملحق الثاني لعلم التاريخ. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1361هـ/ 1942م، 280 صفحة.

هذه الأجزاء الثمانية تجمع بين المخطوطات والمطبوعات، كما أن الأجزاء من الثاني إلى الثامن تمتاز عن الجزء الأول بتقديم تعريف مُفَصَّل بالكتب ومؤلفيها وفاتحة وخاتمة المخطوطات. وعندما يضاف إلى أرقام المخطوطات أو المطبوعات حرفا م، ش فيرمزان إلى أن هذا الكتاب من مكتبة مصطفى فاضل ومحمود بن التلاميد الشنقيطي على التوالي.

ويشير بروكلمان وسزكَين إلى هذه الطبعة باسم القاهرة ثان، وتعرف بـ «الفهرس الجديد».

أما الجزء التاسع فعنوانه : فهرس الكتب العربية الموجودة بالدار، والتي اقتنتها من سنة 1935م حتى آخر سنة 1955م.

وهو خاص بالمطبوعات فقط ويحتوي على مجلدين:

الأول - يبدأ من حرف (الألف) حتى حرف (الشين).

الثاني - يبدأ من حرف (الصاد) حتى حرف (الياء).

ويشتمل على كتب آداب اللغة العربية.

طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1378هـ/ 1959م، 1383هـ/ 1963م.

وهذه الأجزاء التسعة رُتِّبَت فيها الكتب المخطوطة والمطبوعة على حروف المعجم ولا يوجد بها كشافات بأسماء المؤلفين وهو أمرٌ تداركته الدار عند إعداد الطبعة الثانية للفهرس (تحت الطبع).

وفي أعقاب فَصْل الكتب المخطوطة عن المطبوعة عام 1951م بدأت دارُ الكتب في الإعداد لإصدار فهارس تفصيلية لرصيدها من المخطوطات سواء الموجودة في الرصيد العام أو المكتبات الخاصة الملحقة بها حتى عام 1935م مُرَتَّبَة على الفنون واستخراج ما يكون في المجاميع من كتب أو رسائل تدخل في الفن المفهرس. وروعي في إخراج هذه الفهارس أن تكون على مَنْهَج علمي مفَصَّل يُعْطي للباحث صورةً كاملةً عن المخطوط وأوصافه الفنية والمادية، واتُّبعَ في ذلك القواعد الآتية :

- ذكر اسم الكتاب كاملاً مع الإشارة إلى ما اشتهر به من أسماء أخرى .
- ذكر اسم المؤلف مصحوبًا بكُنيته ولقبه وشهرته وتاريخ ميلاده ووفاته أو تحديد العصر الذي ألَّف فيه كتابه، إن تَعَسَّرت البيانات الأخرى.
- ذكر أول الكتاب مع عبارة تُوَضِّح مقاصده وأغراضه، وتحديد أبوابه وفصوله، مقتبسة من ديباجة المؤلف وتقدمته.
- ذكر عبارة الختام للكتاب.

- تعيين نوع الخط واسم الناسخ وتاريخ الكتابة وإثْبات ما على النسخة من دلائل تُعَيِّن عصرها – إن خَلَت من التاريخ – كالسماعات والإجازات والمطالعات والتَمَلُّكات والوقفيات.
- عدد أوراق الكتاب وعدد الأسطر في الصفحات وحجم الكتاب بالسنتيمترات طولاً وعرضًا.

وقد وَضَعَ هذه القواعد للفهرسة العلمية والفنية لمخطوطات دار الكتب عالم المخطوطات والمحقق الراحل فؤاد سيد أمين مخطوطات الدار في ذلك الوقت، والذي عُهدَ إليه بإعداد وإخراج أوَّل فهرست على هذا المنهج، وهو فهرس مخطوطات «مُصْطَلَح الحديث» الذي يُمَثِّل الجزء الأول من الفهارس الجديدة لمخطوطات الدار.

فؤاد سيد: فهْرسْت المخطوطات، المجلد الأول – مُصْطَلَح الحديث، القاهرة – دار الكتب المصرية 1375هـ/ 1956م، 371 صفحة.

وأُلْحِق بهذا الفهرست لأوّل مرة كَشّافٌ بأسماء المؤلفين الذين وردت أسماؤهم فيه.

ثم رأت الدار تعريفًا بمقتنياتها الجديدة من المخطوطات العربية أن تُخْرِجَ نَشْرَةً حاويةً لجميع المخطوطات التي أضيفت إلى مقتنياتها من عام 1936م إلى آخر عام 1955م، والتي لم يسبق ذكرها في أي من فهارس الدار المطبوعة ، وتحتوي على جميع المخطوطات والمصورات التي اقتنتها الدار في هذه الفترة مُرَتَّبَةً على حروف المعجم بحسب عناوين المخطوطات، وأُلْحِقَ بها كَشّاف بأسماء المؤلفين.

وروعي في إعداد هذا الفهْرسْت (النَّشْرَة) التوسُّع في الإحالات للكتب التي اشتهرت بعناوين مختلفة، أو كانت شَرْحًا أو اختصارًا أو تذييلا لكتب أخرى، كما وُضعَت أسماءُ المصنفات التي تبحث في موضوعٍ بذاته تحت عنوان مُوَحَّد مع الإشارة إلى عناوينها الأصلية في النَّشْرَة، مساعدةً للباحث وعَوْنًا له على الوصول إلى غرضه من أية مَظَنَّة أو سبيل، وقد عُهدَ كذلك بإصدار هذه النَّشْرَة إلى المرحوم فؤاد سيد أمين مخطوطات الدار في ذلك الوقت.

فؤاد سيد: فهْرسْت المخطوطات – نَشْرَة بالمخطوطات التي اقتنتها الدار من سنة 1936 - 1955م.

القسم الأول (أ – س)، القاهرة – دار الكتب المصرية 1380هـ/ 1961م، 475 صفحة.
القسم الثانى (ش – ل)، القاهرة دار الكتب المصرية 1382هـ/ 1962م، 289 صفحة.
القسم الثالث (م – ي)، القاهرة – دار الكتب المصرية 1383هـ/ 1963م، 322 صفحة.

وآخر الفهارس الفنية للمخطوطات التي أصدرتها دار الكتب هي وصف ما صورته من اليمن في بعثتيها عامي 1951 و1964م وهو 464 عنوانًا.

«قائمة بالمخطوطات العربية المصورة بالميكروفلم من الجمهورية العربية اليمنية»، القاهرة – دار الكتب المصرية 1967م.

وبآخر القائمة كشاف بأسماء المؤلفين والشارحين ومَنْ في حكمهم.

ونظرًا لأن فهارس دار الكتب في أجزائها الثمانية (الفهرس الجديد) لم تَتَعرَّض لفهرسة المخطوطات العلمية المحفوظة بدار الكتب المصرية –فقد تَبَنَّى عملية فَهْرَسَة هذه المخطوطات بعض العلماء المتخصصين، كما أسهم في تمويلها بعض المؤسسات العالمية المتخصصة.

وقد اتخذ المؤتمر الدولي الثامن والعشرون للمستشرقين المنعقد في كانبرا سنة 1971م قرارًا «بالحاجة إلى القيام بإجراء فَهْرَسَة مُبَكِّرَة لكافة المخطوطات العربية التي لم يتم وَصْفُها أو إدراجها في قوائم على نحو وَافٍ بَعْدُ». وأشار كذلك إلى أن «تَفَهُّم الحضارة الإسلامية وعلاقاتها بالحضارات السابقة والمعاصرة، وكذلك تاريخ العلوم وتاريخ الطب– سيظل غير مؤكد إلى أن يتاح إجراء مَسْح ».

وبناء على ذلك قام في الفترة بين سنتي 1972 و1979م ديفيد كنج King David بالتعاون بين دار الكتب ومؤسسة سميشسونيان بإنجاز فهرس لمخطوطات علْمَي الفَلَك والرياضيات الموجودة في مخازن دار الكتب، فيما عدا الموجودة في مكتبة طلعت ومجاميع تيمور، ويشتمل هذا الفهرس على المخطوطات المصنَّفَة تحت الفنون الآتية: الميقات – الهيئة – الرياضة –

الهندسة – الحروف – الصناعة – الطبيعيات – العلوم المعيشية – الفنون المتنوعة. وصدر في جزأين تحت عنوان: ديفيد أ. كنج: فهرس المخطوطات العلمية المحفوظة بدار الكتب المصرية.

أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكي بمصر ومؤسسة سمبشسونيان، الجزء الأول عام 1981م والجزء الثاني عام 1986م، 1299صفحة.

وعمل ديفيد كنج كذلك مَسْحًا للمخطوطات العلمية في دار الكتب المصرية
King, A.David, A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Cairo, American Research Center in Egypt, Pages 331, 1986.
كما وَضَعَ سامي حَمارْنَة فهرسًا للكتب العربية المتعلقة بالطب والصيدلة في دار الكتب في مجموعتي خليل أغا وحليم.

سامي خَلَف حَمارْنَة: فهرس مخطوطات دار الكتب العربية المتعلقة بالطب والصَّيْدَلَة.
الجزء الأول: مجموعة خليل أغا.
الجزء الثاني: مجموعة حليم.
القاهرة – دار المحاسن 1967م، 4872 صفحة.

ونَشَرَ أحمد عبدالمجيد هريدي فهارس لبعض مجموعات دار الكتب غير المفهرسة في مجلة المورد العراقية.

أحمد عبدالمجيد هريدي: «فهارس مخطوطات دار الكتب المصرية: قائمة بمخطوطات الحكمة والفلسفة بمكتبات حليم و تيمور وطلعت بدار الكتب المصرية»، مجلة المورد 4/5 (1976)، 237 - 248:

«فهارس مخطوطات دار الكتب المصرية: المخطوطات الأدبية – مكتبة طلعت في دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة» (القسم الثاني)9، مجلة المورد 1/6 (1977م)، 271 - 278:

«فهارس مخطوطات دار الكتب المصرية: قائمة بالمخطوطات الطبية»، مجلة المورد 3/9 (1980م)، 285 - 324.

2 – المكتبات الخاصة الملحقة

1 – المكتبة (الخزانة) التيمورية

صاحب هذه الخزانة هو العلامة أحمد بن إسماعيل بن محمد تيمور المشهور بأحمد باشا تيمور. ولد بالقاهرة سنة 1288هـ/ 1871م وهو من بيت فضل ووجاهة كردي الأصل، مات أبوه وعمره ثلاثة أشهر فرَبَّتْه أخته عائشة (التيمورية).

وكان من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق وعضوًا بالمجلس الأعلى لدار الكتب قال الزِّرِكْلي: كان رضيَّ النفس، كريمها، متواضعًا، فيه انقباض عن الناس. توفيت زوجته وهو في التاسعة والعشرين من عمره فلم يتزوَّج بعدها مخافة أن تسيء الثانية إلى أولاده. وانقطع إلى خزانة كتبه يُنَقّب فيها ويُعَلِّق ويُفَهْرس ويؤلف إلى أن أصيب بفَقْد ابن له اسمه محمد سنة 1340هـ/ 1921م، فجزع ولازمته نوبات قلبية انتهت بوفاته عام 1348هـ/ 1930م. وتألَّفت بعد وفاته لجنة لنشر مؤلفاته تعرف بـ«لجنة نشر المؤلفات التيمورية» أخرجت العديد من مؤلفاته.

وقد جمع أحمد تيمور باشا مكتبة قَيِّمَة غنية بالمخطوطات النادرة ونوادر المطبوعات (نحو 19527 مجلدًا وعدد مخطوطاتها 8673 مخطوطًا)، أهديت إلى دار الكتب بعد وفاته. وقد دَوَّن تيمور باشا بخطه على أغلب مخطوطات مكتبته ما يفيد اطلاعه عليها وسَجَّل على أول المخطوط بخطه «قرأناه» وكان يعد لكل مخطوط قرأه فهرسًا بموضوعاته ومصادره وأحيانًا لأعلامه ومواضعه ويضع ترجمة لمؤلف الكتاب بخطه.

وضع تيمور باشا فهرسًا ورقيًا بخطه لمكتبته، وجعل لكل فن فهرسًا مستقلاً خاصًا. وكانت هذه الفهارس موجودة في قاعة المخطوطات بمبنى دار الكتب القديم بباب الخلق متاحة للباحثين وللأسف الشديد فقد دُشِتَتْ هذه الفهارس وفُقدَ أغلب أوراقها نتيجة لسوء النقل من المبنى القديم إلى المبنى الكائن بكورنيش النيل عام 1973م.

(راجع محمد كرد علي: «الخزانة التيمورية وفهرست مخطوطاتها»، مجلة المقتبس 7(1912م)، 437 - 458؛ عيسى اسكندر المعلوف: «خزائن الكتب

العربية: من نفائس الخزانة التيمورية»، مجلة المجمع العلمي العربي 3 (1923م)، 225 - 230 ، 337 - 344 ، 360 - 366 ؛ أحمد تيمور: «بيان ما عندنا من المخطوطات في القهوة والدخان والشاي والحشيش ونحوها» في كتاب رسائل متبادلة بين الكرملي وتيمور، بغداد 1974م ، 205 - 208).

وفور انتقال هذه الخزانة إلى دار الكتب قامت بطَبْع الفهارس الأربعة الأولى من مجموع فهارس المكتبة التيمورية على النحو الآتي:

فهرس الخزانة التيمورية

الجزء الأول – التفسير، وهو مقسم إلى عشرين قسمًا وكل قسم مرتب على حروف المعجم حسب العنوان، وتشتمل على المصاحف الشريفة وعلوم القرآن والتفسير. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1366هـ/ 1947م، 301 صفحة.

الجزء الثاني – مُصْطَلح الحديث والحديث، يشمل مصطلح الحديث خمسة أقسام، ويشمل الحديث ثلاثة وعشرين قسمًا. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1367هـ/ 1948م، 446 صفحة.

الجزء الثالث – يشتمل على أسماء المؤلفين مرتبة على حروف المعجم وذيل اسم كل مؤلف بمصادر ترجمته، ويلي اسم كل مؤلف عناوين مؤلفاته ورقمها في الخزانة التيمورية. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1368هـ/ 1948م، 320 صفحة.

الجزء الرابع – في فن العقائد والأصول، ورتب فيه كل فن على حسب العناوين على حروف المعجم. طُبعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1369هـ/ 1950م، 190 صفحة. وتشمل هذه الأجزاء على المخطوطات والمطبوعات معًا.

2 – مكتبة قَوَلَة

هذه المكتبة أوْقفها محمد علي باشا وأضيفت إلى دار الكتب المصرية عام 1929م بأمر من الملك فؤاد الأول. وتحتوي هذه المكتبة على 3440 مجلدًا. وصدرت لها فهارس مطبوعة في أربعة أجزاء تشتمل على المخطوطات والمطبوعات معًا.

فهرس مكتبة قَوَلَة

القسم الأول – الفنون العربية، ويشمل المصاحف والقراءات والتفسير والحديث وأصول الفقه وعلم الكلام والتصوف. طُبِعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1350هـ/ 1931م، 432 صفحة.

القسم الثاني – من الفنون العربية ويشمل بقيَّة موضوعات الفنون العربية في اللغة والنحو والبلاغة والأدب والتاريخ... إلخ. طُبِعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1350هـ/ 1931م، 389 صفحة.

القسم الثالث – في أسماء الكتب العربية. رُتِّبت فيه عناوين الكتب على حروف المعجم. طُبِعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1351هـ/ 1932م، 360 صفحة.

القسم الرابع – فهرس أسماء المؤلفين، مرتَّب بأسماء المؤلفين على حروف المعجم مع ذكر تاريخ وفاة كل مؤلف والكتب التي له في الفهرس وأرقامها وفنها.

طُبِعَ بمطبعة دار الكتب المصرية 1351هـ/ 1933م، 210 صفحة.

3 – مكتبة مَكْرَم

وهي مكتبة نقيب الأشراف بالديار المصرية السيد عمر مكرم التي أهداها ورثته إلى دار الكتب في 13 أغسطس سنة 1931م لتُحْفَظ بها ويُنْتَفَع منها.

وقد وَرَدَت المكتبة في بادئ الأمر مُدْشَتَة مختلطة الأجزاء حيث أهملت لفترة طويلة فلعبت بها الرطوبة والأَرَضَة فتم إصلاح ما أمكن إصلاحه منها. ويبلغ عدد كتبها بعد إصلاحها 325 مجلدًا منها 230 مخطوطًا و55 مطبوعًا كلها عربية في العلوم الشرعية والفنون العربية، واشتملت على بعض المخطوطات النادرة التي لم تكن في الدار من قبل مثل: «تكملة شرح ابن سَيِّد الناس اليَعْمُري على الجامع الصحيح للترمذي» للحافظ العراقي المتوفي سنة 806هـ بخطه، و «التجريد لبغية المريد للقراءات السبع» لابن الفَحّام الصِّقلِّي شيخ القراء بالإسكندرية المتوفي سنة 516هـ. ونسخة من كتاب «أسباب نزول القرآن الكريم» للواحدي كتبت سنة 883هـ لخزانة السلطان قايتباي محلاة ومجدولة بالذهب والألوان. وقد قُسِّم الفهرس الذي أعَدَّه قسم الفهارس العربية بالدار إلى ثلاثة أقسام: أسماء الكتب،

والفنون، وأسماء المؤلفين وهو بعنوان: «فهرس مكتبة مكرم»، القاهرة – دار الكتب المصرية 1351هـ/ 1933م.

أما سائر المكتبات الملحقة فلا يوجد لها أي فهارس مطبوعة فيما عدا تعريف ببعض مقتنياتها مثل مكتبات : طلعت وحليم وخليل أغا.

3 – فهارس المخطوطات الشرقية

أ – الفارسية

أصدرت دار الكتب فهرسًا يُعَرِّف بمقتنياتها الشرقية في أول عَهْدها اشتمل جزؤه الثاني على الكتب الفارسية والجاوية.

علي حلمي الداغستاني: فهرست الكتب الفارسية والجاوية المحفوظة بالكُتُبْخانَة الخديوية المصرية، القاهرة – المطبعة العثمانية 1306هـ/ 1888م. وفي سنة 1939م صدر الجزء الثاني من هذا الفهرس: فهرس الكتب الفارسية، القاهرة دار الكتب المصرية 1939م.

يحتوي على الكتب الفارسية والأُوْرِدِّية ويضم المخطوطات والمطبوعات معًا.

ولما كان هذان المجلدان لا يحويان جميع ما تقتنيه دار الكتب لأنهما يشتملان فقط على الكتب الموجودة بالرصيد العام دون ذكر جميع محتويات المكتبات الخاصة بها، وكذلك المخطوطات التي تَمّ اقتناؤها بعد عام 1938م. فقد قامت دار الكتب بإخراج فهرس عام يحوي جميع المخطوطات الفارسية المحفوظة سواء في الرصيد العام أو في المكتبات الخاصة الملحقة بها منذ تأسيسها وحتى نهاية عام 1963م. وقد أسندت الدار هذه المهمة إلى الأستاذ نصرالله مُبَشِّر الطُّرازي رئيس قسم الفهارس الشرقية في ذلك الوقت، والذي اتبع في تصنيفه القواعد الآتية:

- ذكر اسم الكتاب وشهرته.
- ذكر اسم المؤلف بالكامل مصحوبًا بلقبه وكنيته وتَخَلُّصه (وهو اسم مستعار يُعْرَف به المؤلف ولا سيما الشعراء الفرس والترك في عالم العلم والأدب).
- نبذة عن الكتاب وسبب تأليفه وتاريخ الفراغ منه، أو أي معلومات أخرى تُوَضِّح أغراضه ومقاصده وتُحَدِّد أبوابه وفصوله مقتبسة من ديباجة المؤلف أو اعتمادًا

على المراجع الببليوجرافية والعلمية الموثوق بها.
- إثبات فاتحة المخطوط.
- الوصف المادي للمخطوط مع ذكر نوع الخط واسم الخطاط أو الناسخ وتاريخ النسخ وعدد أوراق المخطوط ومسطرته وحجمه بالسنتيمترات طولاوعرضًا.
- ذكر رقم ورمز الكتاب بالدار.

وقد ذُيِّل هذا الفهرس بالكَشّافات العلمية اللازمة وخاصة كشافات المؤلفين والشراح والمترجمين نصرالله مبشر الطُّرازي: فهرس المخطوطات الفارسية التي تقتنيها دار الكتب المصرية حتى عام 1963م.
المجلد الأول (أ - ش)، طبع بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1966م، 358 صفحة.
المجلد الثاني(ص - ى)، طبع بمطبعة دار الكتب المصرية سنة 1967م، 368 صفحة.

ويحتوي هذا الفهرس على 2542 عنوانًا. ولما كانت مجموعة المخطوطات الفارسية بالدار تحتوي على 72 مخطوطًا مزوَّقًا بالمُنَمْنَمات فقد قَدَّم لها الأستاذ نصرالله مُبَشّر الطُّرازي وصفًا تفصيليًّا مع نماذج مصورة لها ودراسة عن تطور التصوير الفارسي في كتاب عنوانه:

نصرالله مُبَشّر الطُّرازي: الفهرس الوصفي للمخطوطات الفارسية المزينة بالصور والمحفوظة بدار الكتب المصرية. طبع بمطبعة دار الكتب المصرية عام 1968م، 191 صفحة و80 لوحة.

ب - التركية

صدر أول فهرس يُعَرِّف بالمقتنيات التركية في دار الكتب بعد نحو عشرين عامًا من إنشائها.

علي حلمي الداغستاني: «فهرست الكتب التركية الموجودة في الكُتُبْخانَة الخديوية»، القاهرة - المطبعة العثمانية 306هـ/ 1889م.

ومنذ هذا التاريخ لم تعاود الدار التعريف بمقتنياتها التركية حتى أصدرت في عام 1982م فهرسًا لمطبوعاتها التركية العثمانية.

نصرالله مبشر الطرازي: فهرس المطبوعات التركية العثمانية التي اقتنتها دار الكتب القومية منذ إنشائها عام 1870م حتى نهاية عام 1969م.

القسم الأول: يشتمل على: الأعمال العامة – الفلسفة – الديانات – العلوم الاجتماعية – علوم اللغات – العلوم البحتة – العلوم التطبيقية – الفنون الجميلة، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982، 367 صفحة.

القسم الثاني: يشمل على: آداب اللغات – التاريخ والجغرافيا، القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982، 392 صفحة.

ويَضُمّ هذا الفهرس 5442 مدخلا للمطبوعات التركية العثمانية التي تم طبعها في الآستانة ومصر والبلاد العربية والعالم منذ أن أُنْشِئَتَ أول مطبعة باستامبول سنة 1729م. ثم أصدرت الدار فهرسًا لمخطوطاتها التركية العثمانية بين سنتي 1987 و1992م.

«فهرست المخطوطات التركية العثمانية التي اقتنتها دار الكتب القومية منذ عام 1870م حتى نهاية 1980م»، 1-4، القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987-1992م؛ 373، 346، 325، 279 صفحة.

ويشتمل هذا الفهرس على وصف لـ 5154 عنواناً مرتبة على حروف المعجم. واتبع في إعداده القواعد نفسها التي اتبعت في إعداد فهرس المخطوطات الفارسية.

وكانت دار الكتب قد أصدرت في عام 1959م فهرسًا يُعَرِّف بفهارس المخطوطات العربية والشرقية في المكتبات العالمية المحفوظة بها وعنوانه:

«قائمة ببليوجرافية لفهارس المخطوطات العربية والشرقية المحفوظة بدار الكتب والمكتبات الملحقة بها» List of Catalogues of Oriental Manuscripts,
القاهرة، دار الكتب المصرية 1959م، 36 صفحة .

* * *





رهان التفكير الديني في إيران

عبد الجبار الرفاعي (*)

السياقات التاريخية والمرجعيات

ليس بوسعنا تقديم قراءة موضوعية للتفكير الديني في إيران من دون الإشارة بإيجاز إلى السياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للاجتماع الإيراني، فالإنسان ابن بيئته والمحيط الخاص الذي ينشأ ويتموضع فيه، والفكر حصيلة تفاعل الذهن والوجدان والمخيال مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلالات وتحولات متعاقبة. وميزة التفكير الديني في إيران أنه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع لا تنضب، وتغذيه روافد غزيرة، وتتنوع مرجعياته التي يستقي منها ويصدر عنها.

ونُلَمِّحُ فيما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والمنابع والجذور والخصوصيات:

1- ظهرت عدة حضارات في عصور سحيقة في الشرق، كالحضارة الصينية، وحضارة وادي الرافدين، وحضارة وادي النيل، والحضارة الإخمينية والساسانية في إيران، وافتقرت بعض الحضارات إلى التواصل مع ما تلاها في الرقعة الجغرافية ذاتها، فمثلا سادت وادي الرافدين الحضارة السومرية، في الألف الثالث قبل الميلاد، ثم الأكدية، فالبابلية، فالآشورية... إلخ.

---

* كاتب وأكاديمي من العراق .

غير أن هذه الحضارات اندثرت وانطفأت ثقافاتها، وماتت لغاتها. أما الإشارات والحروف المستخدمة لديها في التدوين فخرجت من التداول إلى الأبد. ولم تعد للناس في البلاد المتوطنة فيها تلك الحضارات أية وشيجة تربطهم بها، لانتمائهم إلى ثقافة بديلة هاجرت فيما بعد إلى هذه الديار، ولم تكن قادرة على وراثة الثقافات والحضارات السابقة عليها، لانقطاع أية وسيلة للتواصل معها، من لغة، أو خط، أودين، أوآداب.... فلم يكن تاريخها تراكميا، بل تجلت فيه القطيعة التاريخية والانفصال التام عن الماضي البعيد.

لكن التواصل الحضاري، واستيعاب الثقافة اللاحقة للثقافة السابقة، وتمثلها، وإعادة إنتاجها- كان العلامة الفارقة للحضارات الإيرانية، فالساسانيون ورثة الإخمينيين، وهكذا حال الأقوام الذين خلفوهم في العصور الإسلامية، فقد ورثوا ما أنجزوه من أنماط تمدن، وفنون، وآداب، وفلكلور، وثقافة، ولغة.... فأضحى تاريخ هذه البلاد تراكميا، تتداخل وتتفاعل ايجابيا في أنساقه الثقافات، ويتصالح فيه الحاضر مع الماضي، ولايطمسه، أويجتثه، أوينفيه. أي أن التاريخ هنا لا يبدأ من الصفر دائما مثلما تفعل المجتمعات غيرالقادرة على مراكمة خبراتها وتطويرها.

2- انفتح الإيرانيون على الثقافات الشرقية والغربية في وقت مبكر من تاريخهم، ففي مدرسة جنديسابور تمازجت مجموعة مكونات ثقافية وافدة من أثينا ومدرسة الإسكندرية والهند وغيرها، وتلقت الثقافة الإسلامية بعض النصوص الشرقية عبر مرورها بالفارسية، وأمست إيران قنطرة لعبور آداب وفنون ومعارف المجتمعات الأخرى، من الشرق إلى الغرب، ومن مشرق البلاد الإسلامية ومغربها إلى آسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية. ونشاهد في عدة آثار ما يشي بالدور التي اضطلعت به المراكز والحواضر العلمية في هذه البلاد، كما في «تحقيق ما للهند من مقولة...» للبيروني.

3- عمق التجربة الروحية وغناها وتنوعها، فالشخصية الإيرانية مسكونة بالأسرار، تدمن الارتياض، والممارسات الطقوسية، المتمثلة بالأدعية، والمآتم الحسينية، ومجالس الذكر، والزيارات.... وكل ما من شأنه تكريس نزعة

الاستشراف والحوار الجواني، والتأني والصبر والجلد، والتخلص من النزق والطيش، والتسرع في اتخاذ المواقف والقرارات.

4- الفسيفساء الإثنية والفضاء السوسيولوجي في إيران مشبع برموز وشفرات وإشارات تَهَبُ الإنسان إمكانات واسعة للتأمل والتدبر وإمعان النظر حين يتعامل مع غيره، وتمنحه واقعية، وقدرة فائقة على التكيف والانسجام مع الآخر والإصغاء إليه. وكان من نتائج ذلك أن اصطبغ الإنتاج الفكري بمواءمة وتوليف مجموعة عناصر ودمجها وسبكها في مركب تستقي مادته من منابع مختلفة وتغذيه مناهل متعددة.

5- يمكننا ملاحظة الأبعاد الجمالية بوضوح في الآداب والمواجيد والشعر الصوفي في إيران، مثلما يتجلى الذوق الفني في الرسم والفنون التشكيلية والموسيقى والسينما والمسرح، وتدبير المنزل والعمارة والبناء. وتفيض اللغة الفارسية بالرقة، وترفد المشاعر والأحاسيس بالدفء والشفافية، بما تشتمل عليه من إيقاع صوتي وسلم موسيقي متناغم.

وهكذا تحاكي الطبيعة الأبعاد الجمالية في التمدن الإيراني، بتضاريسها الخلابة، واختلاف مناخاتها وتنوع طقسها، بنحو تتجاور فيه أربعة فصول في وقت واحد.

6- امتداد الميراث العقلاني في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه، وما يصنف على المعارف العقلية في التراث، والاهتمام بدراسته وتدريسه على الدوام، واستدعاء تقاليد المناظرة والمدارسة والمباحثة والجدل بأسلوب (إن قُلتَ قُلتُ) في التعليم الديني في الحوزات العلمية.

وقد كان للحضور الأبدي للمعارف العقلية في الحوزات العلمية بالغ الأثر في إطلاق عملية التفكير وتنميتها، وإن كانت تلك المعارف ماانفكت تتحرك في قوالب المنطق وأشكال القياس الأرسطي التي ظلت تعمل على كبح العقل، وعدم تجاوز الترسيمات المعروفة في تشكيل وصياغة المفاهيم، وفي المُحاجَّة والاستدلال. بيد أن آفاق التفكير العقلي لم تنغلق تماما، ذلك أن

المنهجية التشكيكية، ونمط الأدوات والمفاهيم المتداولة في المعارف العقلية الموروثة أسهمت في إيقاد جذوة التفكير وتأجيجها باستمرار[1].

7- عراقة المنحى التأويلي في الموروث الشيعي، ونموه وتكامله عبر الزمن، باقتناص واستلحاق رؤى وأدوات منهاجية مختلفة. وشيوع دراسة العرفان النظري، خاصة نصوص وتراث المتصوف المعروف محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيض بنزعة إنسانية، ومواقف تصالحية مع الأديان والثقافات، وتعمل على اكتشاف المشتركات، حين تتوغل في جوهر الأديان، وتغوص في عمق التجارب الدينية لأتباع الملل والنحل المختلفة، لترصد تجلياتها وآثارها العامة.

وهذا ما دعا لاهوتيين كبارا مثل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي أن يتعامل برفق ورقة واحترام مع نصوص ديانات آسيوية، يقول المفكر الإيراني داريوش شايغان: العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادا قويا إلى العرفان، أنا من عشاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت أنا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسر شانكارا كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلاً في أحد الأوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم» وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلل مضمونها، بنحوٍ أدهشني. بعد ذلك ترجمت أنا والدكتور نصر كتيبا صغيرا من تأليف لاوتسه، اسمه «داو جينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الإنجليزي إلى الفارسية. وحينما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشاق «داو جينغ»[2].

كما أن نصوص العرفاء والمتصوفة تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدد القراءات وتنوع الفهم، ومن ثم تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مدلولات لاتحكيها الكلمات بصراحة[3].

8- في نصف القرن الأخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة العلمية في «قم»، فأصبحت بالتدريج لغة ثانية، بعد أن عبرت اللغة الفارسية إلى الحلقات الدراسية والنقاشية، وأصبحت تحتل مواقع العربية في المقررات الدراسية والتعليم والتأليف.

وتغير لغة التعليم الديني يعني تغيرا في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والأفكار. ولاريب في أن صياغة المفاهيم والرؤى والآراء والمعارف الدينية بشفرة لغوية أخرى، سيفضي إلى تشكيل حقل دلالي بديل، وانبثاق فضاء ثقافي، يستمد مكوناته وعناصره من ميراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية، ذلك أن لكل لغة معجمها الخاص، وتراكيبها، وبنيتها، ومواضعاتها، وملابسات نشأتها وتحولاتها.

ومن المعلوم أن نصوص كل دين عندما تنقل من لغة إلى أخرى- تعاد صياغتها في آفاق اللغة الجديدة، وطبيعة ثقافة الشعب الذي يتحدث بها. مما يمنح النص فاعليات وإمكانات مختلفة، لم يمتلك شيئا منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسعنا ملاحظة تحولات الفكر الديني المسيحي عندما عبرت نصوص هذه الديانة من الآرامية إلى اليونانية، فاللاتينية، وأخيراً اللغات الأوروبية بعد حركة الإصلاح الديني ودعوة مارتن لوثر لترجمة الكتاب المقدس للألمانية والإنجليزية والفرنسية[4].

9- في معظم البلاد العربية والإسلامية تتخصص بالدراسات الدينية الحواضر العلمية التقليدية ومدارس وكليات الدراسات الشرعية، ولا يهتم الأكاديميون وعموم المثقفين من غير الدارسين في تلك الحواضر والمدارس والكليات بهذا النوع من الدراسات، وربما يحسب الكثير منهم أن مهمة التفكير في الدين وما يرتبط به من إشكاليات أمر لا يعنيهم بوصفه من مهام تلك المؤسسات، ولذلك لا نجد تيارا في وسط النخبة يصنف على المثقف الديني الذي يتعاطى مع الموروث والتمثلات الاجتماعية للدين بوعي نقدي، وباستطاعته توظيف المفاهيم والأدوات المنهاجية في العلوم الإنسانية الحديثة،

حين يتعامل مع تعبيرات وتمثلات الدين في الواقع.

بينما تنخرط معظم النخبة في إيران في التفكير الديني، ويتعذر على الحواضر العلمية الدينية المعروفة بالحوزات العلمية احتكار التفكير والدراسة والبحث في قضايا الدين وظواهر التدين، ذلك أن الدارسين والباحثين في الجامعات والمنتديات الفكرية والجمعيات الثقافية يتناولون الشأن الديني وأنماط التدين في حلقاتهم النقاشية ودراساتهم ومحاضراتهم، وتحضر بكثافة مقولات ومناهج المفكرين الغربيين وآراء رواد تحديث اللاهوت الكنسي في مقارباتهم للشأن الديني.

10- شعبوية التفكير الديني، فالكل ينخرطون في جداليات وسجالات دينية، والكل يتداولون الأفكار والمعتقدات الدينية، حتى إن المفكرين والكتاب المعروفين في إيران يتوارثون تقليدا في التواصل مع المجتمع من خلال ندوات ومحاضرات جماهيرية، يحضرها مئات الأشخاص في المساجد والحسينيات والجامعات، وتسجل في أشرطة ضبط الصوت وتطبع في كتب لتوزع بشكل واسع.

وهذا التقليد الثقافي في التواصل مع الجمهور يدعو المفكر الديني إلى بناء خطابه وتنظيم أفكاره بنحو ينسجم مع المشاغل الذهنية للناس، ومايملأ مخيالهم من فلكلوروأمثال وحكايات ورموز وشفرات ومثولوجيا... وغير ذلك.

إن جدلية المتحدث والمتلقي تثري الخطاب، وتحرره من تهويماته التجريدية، وتقحمه في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه إلى الاستجابة للمتطلبات الراهنة للاجتماع البشري.

11- مشروع الدولة الإسلامية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة العلمية منذ مدة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف الإعلان عن الدولة الإسلامية.

لكن الكثير من المتحمسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الإدارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا غربة حقل واسع من

الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه؛ لأن الفقه لايعدو أن يكون معرفة تشكلت في السياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكل ما اكتنف الحياة الإسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليدي عن الوفاء بمتطلبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر -باعثا لانبثاق طائفة من الأسئلة الحائرة التي ظلت غائبة قرونا طويلة.

ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع إلهي؟ بل هل هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان أم أن مايكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوناتهم الذهنية ومفروضاتهم وقبلياتهم ورؤيتهم الكونية؟ وهل الدين والفقه مسؤولان عن إدارة وتنظيم كل مايجري في الحياة البشرية؟ ومالذي يبقيه الدين والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ أليس نظام المعاملات الفقهي سوى إمضاء وتهذيب للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة؟ وهل تتسع تلك الأطر التشريعية الخاصة بمجتمع رعوي بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟

وهل كمال الدين بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة أم أنه بمعنى أن الدين لا يعوزه أو ينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته؟

وهكذا تبدت حيرة الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار، وإنجاز أحلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقت جماعة من النخب لتحاكم التراث الفقهي وتسائل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمهما ومقولاتهما، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيات، وإنما تحول شيء منها إلى شكوك، وما انفك بعضهم يرزح في ارتيابه لايقينه[5] .

12- تنتشر في إيران عشرات الجامعات والحوزات العلمية، والمئات من مراكز البحوث والدراسات، وعدد كبير من دور الطباعة والنشر، كما تشير المعطيات الإحصائية لوزارة الإرشاد في طهران إلى نشر ما يزيد على عشرين ألف عنوان كتاب في كل سنة من السنوات الأخيرة، مضافا إلى صدور حوالي عشرين صحيفة

يومية في العقد الماضي، وعشرات الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية، والدوريات الفصلية. وهي بمجموعها تهتم بجداليات التفكير الديني، واستفهاماته القلقة، وطروحاته المتنوعة. ولا يكف الصحفيون والباحثون وسائر الكتاب الذين يسهمون في تحرير تلك المطبوعات والنشر فيها عن الحوار والنقاشات الساخنة في المسائل السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي تتصل بصورة عضوية بمواقف ورؤى لاهوتية ودينية، تصدر عن مرجعيات تراثية في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام والفقه والتفسير...إلخ، أو مرجعيات جديدة تنتمي إلى مكاسب الدراسات الإنسانية الغربية.

وربما لا توحي لنا غزارة الإنتاج الفكري بمستوى هذا الإنتاج وممكناته النهضوية، من دون العودة إليه وإجراء دراسات استطلاعية لمضامينه واتجاهاته، غير أن ما يمكن رصده بيسر وسهولة هو وفرة الأسئلة، وتعدد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفق الردود والأجوبة، حتى إن موضوع «التعددية الدينية» الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في إحدى الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران- تحول إلى ما يشبه الموضة الفكرية لمدة تجاوزت العقد من السنين، فكتبت مئات المقالات والبحوث والأطروحات والكتب، مختلفة أو متفقة مع رؤى سروش.

إن المثقف في إيران يظل مسكونا بهاجس اللاهوت وقضاياه، مهما كان تخصصه أومجال اهتمامه ونمط همومه المعرفية، ذلك أن الفضاء الثقافي الذي يتموضع فيه ينبض على الدوام بجدل الدين والتدين واللاهوت والواقع.

جداليات التفكير الديني قبل الثورة (1905 - 1979)م

شغلت مفاهيم الهوية والأصالة والخصوصيات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية المعروفة في تاريخ إيران القريب بـ«المشروطة» لحظة حاسمة بلغ فيها الصراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفهما في إطار رؤيتهما للهوية وصيرورتها، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدد أحد التيارين على حراسة الهوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي

الغربي الحديث، والإفادة من مقولات الحريات والحقوق لديه، بذريعة تحصين الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها وطهرانيتها والاقتصار على مايشتمل عليه التراث من مفهومات تتصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، فيما يتعلق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة... وذهب هذا الفريق إلى أن المجتمع المثالي في العصر الحديث هو المجتمع المفتوح، ذلك أن انغلاق المجتمع يفضي إلى تبديد طاقاته، وطمس فاعلياته، ومن ثم موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

واستمر السجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفية الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون أن نفرط في أصالتنا. أي أن سؤال الهوية كان هو السؤال المحوري الذي انبثقت منه كافة الأسئلة الفرعية لسنين طويلة في التفكير الديني، وانخرط في هذا السؤال وما تفرع عنه أبرز المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة 1979م.

وكان البحث دائما لدى الفريق الأول عن التمايزات الجوهرية بين الشرق والغرب، والتوكيد على استعادة وترسيخ القيم الثقافية المحلية، من خلال استعارة المبادئ الأبستمولوجية للاستشراق، وإعادة توظيفها باتجاه معاكس.

وتصاعدت وتيرة الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن بعض المفكرين اتسم خطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان (1907 - 1967م) الذي كان يتمتع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وعمل أستاذاً للتاريخ في جامعة طهران للفترة (1950- 1967م) وأصدر عام 1947م أهم مؤلفاته «تسخير تمدن فرنكي = هيمنة الحضارة الغربية» الذي دَوَّنَهُ بأسلوب تطغى فيه الاستعارة والكنايات، وترتسم فيه التشبيهات العسكرية المتفشية في أسلوب الكتابة وقتئذ، وخلص فيه إلى أن السبيل للتخلص من هيمنة الغرب يكمن في استيعاب مكاسب الحضارة

الغربية، يكتب شادمان: «يمكن تشبيه الحضارة الغربية بجيش قوامه مائة مليون جندي، فكل كتاب غربي قيّم نأتي به إلى إيران، وكل ترجمة صحيحة نقدمها للإيرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكنية أو... نأتي به [من الغرب] إلى إيران، ونترجم مكوناته وشروحه وتفاسيره بصورة صحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسر أحد جنود هذا الجيش الجرار وتوظيفه لخدمتنا في إيران»[6].

لكن مفكرين آخرين نهجوا منهجا مختلفا في بيان ماهية الغرب، وما ينبغي للمجتمع الإيراني من موقف حياله. وفي طليعة أولئك أحمد فرديد (1912-1994م) أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة طهران، والذي يلقبه تلامذته ومريدوه بـ«الفيلسوف الشفاهي» بوصفه لم يدون آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكر عميق، غير أن بيانه ملتبس، ولغته مبهمة مضللة. وكان ينهل من آراء الفيلسوف الألماني هايدغر، ويستند إليه كمرجعية في التعرف على ماهية الغرب، واستعار فكرة هايدغر القائلة: «إن كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، وتقذف بما سواها إلى الهامش»[7].

ويقتفي «فرديد» أَثَرَ «هايدغر» في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية التي يشترط فيها ألاَّ تخلو من الباطنية الإلهية، ويؤكد أن للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثانٍ فلسفي، وثالث معنوي، وبالرغم من أن الأول والثاني قد احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية- بيد أن الثالث ظل غائباً وباهتاً بشكل فاضح. ومن ثمَّ يسعى فرديد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد أن مناهضة الغرب تتطلب الغور في كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية[8]. وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فرديد مصطلحاً حساساً مشبعاً بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو «غرب زدكي = داء الغرب، التسمم بالغرب، وباء التغرب، نـزعة التغريب». والذي استعاره فيما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد

(1923 - 1969م) التألق إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة أيديولوجية متوهجة، عندما أصدر كتابا بهذا العنوان سنة 1962م.

وتميز آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد أن كل شيء في عالمنا تدنسه الماكينة و«يتمكنن»، وحينها يجري تهشيمه ونسفه. إن كتاب جلال «غرب زدكي» نص سجالي مشبوب بالإثارة، والنقد الأيديولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي الذي يعمل على تعبئة الجماهير، وإلهاب حماسها في مناهضة كل ماهو غربي.

لكن بعد مُضيّ ثلاثين عاما على صدور كتاب جلال –راحت النخبة الإيرانية تنشد لها صورة بديلة للغرب، صورة تحاول أن تكون أكثر حياداً وموضوعية في تقييم المكاسب المعرفية والتكنولوجية للغرب الحديث، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تماماً مكاسب الغرب ومعارفه ليست سوى ماكينة فقط، وتتجاهل العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، والحقوق،... وغير ذلك. فلا يصح اختزال أية حضارة في بعد واحد، ومن الخطأ عدم التمييز والخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا والمعارف والفنون والآداب الغربية من جهة، والاستعمار الغربي من جهة أخرى. لابد من رؤيا نقدية تركيبية، والتحرر من الرؤيا الشمولية الإطلاقية غير الموضوعية في التعاطي مع الغرب[9].

وفي عَقْدَي الستينات والسبعينات تواصلت الدعوة إلى «العودة إلى الذات» لدى علي شريعتي (1933- 1977م) الذي استلهم أفكار صديقه فرانز فانون في «المعذبون في الأرض» واهتم بتغذيتها بروح دينية، واكتشاف جذورها الإسلامية، بدلا من الخصوصيات العرقية واللغوية والتاريخية للعالم الثالث في كتاب فانون. وشريعتي خبير في علم الاجتماع الديني ومقارنة الأديان، التحمت في شخصه عناصر الداعية والمثقف والباحث، وذابت الحدود في خطابه بين هذه العناصر، وأمسى الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، واستحالت الثقافة لديه إلى أيديولوجيا، وعكف على «أدلجة الدين والمجتمع».

يقول شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهم حدث وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية ؟ فأجبته: بكلمة واحدة، هو تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا»[10].

ويبدو أن الهموم النضالية لشريعتي، وجهوده الحثيثة لأنسنة الدين، والإفصاح عن مدلولاته الاجتماعية، وتقليص أسراره، وأبعاده الميتافيزيقية، وعوالمه الباطنية- كانت هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة الى أيديولوجيا». ومما لاريب فيه أنه كان شديد التأثر بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيداً عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

إن هيمنة الأيديولوجيا على وعي الباحث ولاوعيه- تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وحياداً في تفكيره وبحثه. ذلك أن الأيديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائماً إلى مواقف ونتائج محددة سلفا، باعتبار التفكير الأيديولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. ويجترح أنصار الأيديولوجيا المستحيل من أجل سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك ينددون بالتعددية، ويُكرِهُونَ الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، ومن ثم بناء مجتمع مقلد مغلق.

وتكمن المفارقة في أن شريعتي الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا» تسود كتاباته نزعة تفكير حرة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح الفكر الإسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذر على الأيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أن مثقفاً كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي التباين بين الشخصية الأيديولوجية، ووعي المثقف والناقد، وأحاسيس الشاعر، والفنان، لكن موقفه ظل مضطربا قلقا، تستحثه مشاعرالفنان

الرومانسي، وتوقد أحلامه تطلعات المناضل[11].

وتتضمن نصوص شريعتي هجاءً لاذعاً للغرب وما اجترحه عبر تاريخه الاستعماري في آسيا وأفريقيا والأمريكيتين، بالرغم من أن مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية، كمن سبقه من الدارسين الذين تبرموا من الغرب وممارساته، في الوقت نفسه الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

وفي الفترة ذاتها التي شغلت الجامعات والنخب الآراء الإحيائية لشريعتي، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية- برز في إيران مفكر آخر، وهو سيد حسين نصر الذي يتحد مع شريعتي في غاياته الإحيائية، وأيضا يدعو للعودة إلى الذات، ويرى أن أعظم خطايا عصرنا تتمثل في «تمرد الإنسان على الله... وانفصال العقل عن نور العقل الهادي... وتراجع الفضيلة»[12]. ويوجز رؤيته قائلاً: «إن كنت مضطرا لتلخيص ما يسمى رؤيتي الفلسفية فأقول: أنا من أتباع العقل الخالد، وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل السرمدي الذي كان دائماً وسيظل إلى الأبد...»[13].

ومثلما كان شريعتي رمزا لجيل من المستنيرين الدينيين فإن نَصْراً كان كذلك. غير أن شريعتي يفتقر إلى الخبرة المعمقة بالتراث ومسالكه، ويعوزه الاطلاع العلمي الشامل على المعارف التقليدية؛ لأنه لم يصب تعليماً دينيا في الحوزات العلمية.

خلافاً لحسين نصر الخبير المتمرس في الفلسفة والعرفان وطائفة من المعارف التقليدية، ذلك أنه أصاب تعليماً متميزاً على يد علماء مشاهير، كالعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وغيره.ولعل ذلك كان من دواعي تبادل الاتهامات بينهما، إذ يصف حسين نصرشريعتي بأنه «ماركسي غوغائي يحاول التغلغل في التيار الديني»، أما شريعتي فيصف نصراً بأنه «مستنير رجعي يسكن برجاً عاجياً». وبلغت الأزمة بين الاثنين أوجها حدود سنة 1970م عندما استقال حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجاً على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين وجيفارا. واشتهر حسين نصر بمواقفه

المناهضة للحداثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباته عن «أزمة الحداثة... وعبثية التطور وسوء مغبته» بالتوكؤ على آراء المتصوف الفرنسي رينيه غنون[14].

وكان داريوش شايغان أحد زملاء حسين نصر، ممن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرطا معا في هموم فكرية مشتركة، فيما يتصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيع، وإن كان «شايغان» قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطنة في آسيا. وأثار كتابه «آسيا در برابر غرب = آسيا في مقابل الغرب» اهتماما بالغا، فقد ذهب فيه إلى «أن مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقدات شكلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية»[15]. ويرتكز رأي شايغان هذا على التفاوت الأنطولوجي بين الشرق «الاسلام ، البوذية، الهندوسية» والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف جوهريا عن نظيره الغربي ، ذلك أن نمط التفكير الفلسفي الغربي عقلاني، أما الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان[16].

إلا أن «شايغان» قام بمراجعة نقدية لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنه تحسر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه السابق «آسيا في مقابل الغرب». ودعا إلى التحرر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافيا وثقافيا. لقد عاد شايغان بعد عقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه «آسيا في مقابل الغرب» في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة 1989م بعنوان «النفس المبتورة : هاجس الغرب في مجتمعاتنا».

وميزة شايغان أنه مفكر يدمج العقل بالروح، والذهن بالقلب، و المشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر يرجع إلى العرفان والتصوف، فيما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوروبي، لكنه يصوغها في توليفة منسجمة متسقة، ويثريها دائما

بتأويلات ونظرات حاذقة.

جداليات التفكير الديني بعد الثورة (1979 -2005)م

يمكن اعتبار انتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية اللحظة الحاسمة في مسار وتحولات التفكير الديني في إيران، فقد تغيرت الأولويات الفكرية ، وتراجعت طائفة من المسائل التي ظلت لعشرات السنين عناوين ضجة في التفكير الديني، حين تصدرت مسائل غيرها، لم تكن قبل الثورة من الشواغل الفكرية ، بل لم تَتَعَاطَ معها أجيال من المفكرين والباحثين المهتمين بالدراسات الإسلامية . فجأة انبثقت هموم جديدة ، وجرى تداول موضوعات خطفت الأضواء عاجلا ، بينما انزوت الموضوعات الساخنة المعروفة قبل ذلك، فلم تعد قضية الهوية والخصوصيات المحلية والعلاقة بالآخر تحتل الصدارة في التفكير والكتابة ، وإنما أضحت قضايا الدولة الدينية والدولة المدنية ، والمجتمع الديني والمجتمع المدني ، ومصدر مشروعية السلطة ، وماهية وحقيقة الدين ، وأشكال التدين، ومنشأ النزعة الدينية ، وبواعث التدين، وتاريخية المعرفة الدينية ، والتعددية الدينية ، وجوهر وصدف الدين ، والذاتي والعرضي في الدين ، والدين وتطلعات الإنسان ، أو ما الذي يترقبه الإنسان من الدين وما الذي يترقبه الدين من الإنسان، ومجالات الدين وحقوله وحدوده في الحياة البشرية، وعلاقة الدين بالأيديولوجيا ، والدين بالأخلاق ، ولغة الدين ، وهل هي لغة عرفية أم بيانية أم رمزية ، وإمكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به ، والتجربة الدينية وآفاقها وتجلياتها وأبعادها ، وجداليات الدين والعلم ، والدين والعقل .... وغير ذلك[17].

وسادت عناوين بديلة ، وطغى سجال مختلف في الحياة الثقافية ، وظهر مفكرون يتسلحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم ، والهرمنيوطيقا وعلوم التأويل الراهنة ، ولا يخشون استعارة مفهومات اللاهوت الغربي الحديث، وتطبيقها في دراسة النص والتراث وأنماط الخبرة الدينية. وتعرضت المعارف التقليدية إلى مراجعات من منظور نقدي تحليلي ، يغور إلى الجذور ، ويبحث

عن الخلفيات ، ويهتم باكتشاف الأنساق المعرفية ، وتفكيك العناصر والأسس وغربلتها. فمثلا في الحقل الفقهي لم تقتصر الدعوة على تحديث مناهج الاجتهاد ، وتوظيف مقاصد الشريعة في الاستنباط، وإنما ولدت محاولات لبناء علم بموازاة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، اصطلح عليه بعض الباحثين فلسفة الفقه.يطمح هذا العلم لبيان الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه ، واكتشاف العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط ، من مسلمات وفرضيات وقبليات ورؤى كونية ومبانٍ، تتنوع بتنوع تجارب الاستنباط ، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخض داخله تلك التجارب .وتسعى فلسفة الفقه إلى تفكيك نسيج الفقه، والكشف عن طبيعة المعارف الخفية المستترة في بنيته، وتهتم بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية ، وما تتلون به من رؤية الفقيه الكونية وثقافته، ومحيطه الخاص ، أي أنها تغامر باجتراح أسئلة كانت غائبة من قبل.

وتَبَلْوَرَ في دراسة اللاهوت اتجاهٌ يدعو إلى تجاوز علم الكلام الكلاسيكي، وصياغة علم كلام جديد ، يغلب عليه الطابع الأبستمولوجي «المعرفي» التبييني ، ويتحرر من النزعة الدفاعية،وينفتح على الجغرافيا الراهنة للمعرفة البشرية ، ويتعاطى مع نتائجها بلا وجل ، ويعيد رسم الهندسة المعرفية للمسائل الكلامية بنحو مغاير لما مضى، ويستوعب طائفة من الموضوعات الجديدة في إطار هذه الهندسة المعرفية ، ويرتكز على سائر معطيات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة،من أجل توظيفها في البحث والدراسة ، ويتمرد على أشكال القياس الأرسطي الموروثة .

إلا أن الكثير من الإنتاج الفكري الراهن في إيران يطبعه المنظور النقدي التفكيكي التحليلي، ولم يتسلح بمنظور نقدي تركيبي . إنه يبرع في عمليات التقويض والهدم ، من دون أن ينتقل إلى بناء رؤية أو مرتكزات منهاجية لمواقف معرفية أخرى . ولعل ما يبرر ذلك له أن الفكر الحديث بطبيعته فكر نقدي ، لا يكف أبدا عن التساؤل ، ويهمه إثارة الاستفهامات قبل البحث عن الأجوبة، والرؤيا دائما تنبثق في فضاء النقد والتساؤل.

* * *

1 ـ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 78.

2 – داريوش شايغان، التعايش بين الأديان والثقافات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 22، شتاء 2002م.

3 ــ عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص79.

4 ــ عبدالجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص 82.

5 ــ عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص 81 - 82 .

6 ــ تسخير تمدن فرنكي، ص75.

7 ـ مهرزاد بروجردي ، روشنفكران إيراني وغرب، ترجمة: جمشيد شيرازي، ص105 - 106.

8 ــ المصدر السابق، ص107.

9 ــ عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص273 - 274.

10 ــ علي شريعتي، مجموعه آثار، ج1، ص209.

11 ــ عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص297 - 298.

12 ــ مهرزاد بروجردي، مصدر سابق، ص192 - 193.

13 ــ المصدر السابق، ص191.

14 ــ المصدر السابق، ص 233.

15 – المصدر السابق، ص 229 - 230 .

16 – المصدر السابق، ص 229 - 230.

17 ــ عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص 144-145 .





حركة الإصلاح
في تونس في القرن التاسع عشر
(الاهتمام الجامعي والإنتاج الأكاديمي: مقاربة أوّلية)

عبدالحق الزموري(*)

ذهب علماء الاجتماع والإنثروبولوجيا الغربيين الذين درسوا الشعوب الإسلامية عامة والمجتمع التونسي خاصة، في الفترة السابقة عن الاستعمار- إلى إهمال دور علماء الدين في مسيرة النهضة وظهور الحركة الوطنية واستجاباتهم لمسائل الإصلاحات السياسية والدستورية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، «لكونهم لم يسهموا إلا كعناصر ثانوية في أهم التيارات التاريخية» آنذاك[1]، وقد تردد هذا الرأي عند المثقفين التونسيين وتبنّته النخبة السياسية التي تحمّلت مسؤولية الاستقلال وبناء الدولة التونسية الحديثة، بل اعتبرت - منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين - علماء الدين المتمحورين بشكل من الأشكال حول «الزيتونة» من معيقات بناء المجتمع الحديث والدولة العصرية[2].

وكانت النتيجة إرساء فلسفات تربوية وثقافية لا يجد علماء الدين فيها إلا مكانا هامشيا، ومع مرور الوقت منعدما. وبُنِيَتْ المؤسسات التعليمية، والجامعية منها بشكل أساسي، على أساس الفصل بين ما هو ديني وما هو

(*) باحث من تونس .

علمي، وأصبحت الثقافة الدينية نفسها تُدَرَّس ضمن أقسام العلوم الإنسانية المخصَّصة لتاريخ الأفكار أو الإنثروبولوجيا أو الفلسفة وغيرها[3].

وحتى نستحضر مدى حجم هذه القطيعة في الوعي الأكاديمي والثقافي اليوم، ولأن أفضل مرآة تعكس اهتمام مجموعة بشرية ما بتاريخها وثقافتها ومكوّنات بناء وعيها وذاتها هي مرآة الإنتاج الجامعي ـ فقد حاولنا النظر إلى الإنتاج الأكاديمي الذي تناول موضوع الإصلاح طيلة الخمسين سنة الأخيرة واخترنا من بينها مدونة واحدة متمثلة في البحوث العلمية التي أنتجها الأساتذة الجامعيون في المجلات العلمية الصادرة عن المراكز الجامعية. وقد اخترنا منها هنا على سبيل المثال «حوليات الجامعة التونسية» التي تصدر باللغة العربية منذ سنة 1964م، و«المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية» الصادرة باللغة الفرنسية منذ سنة 1964م أيضا. وقد جمعت هاتان المجلتان نخبة مركّزَة من جيل أكاديمي جديد تحمّل أعباء بناء الدولة والمجتمع في العشريات الأولى للاستقلال، وأشرف على الجامعة الفتيّة التي أصبحت مخْـبَرًا من مخابر مفاهيم الوطنية والوحدة القومية والتقدم، ومصنعا من مصانعه.

الإصلاح في القرن 19: مفصل محوري في وعينا المعاصر

شهد القرن التاسع عشر منذ بداياته ظهور أفكار وتطلعات إصلاحية عدّة، ترجمت عن نفسها في كتابات ومواقف من قضايا وتشريعات وبرامج ووزارات وتحركات اجتماعية مصاحبة على طول ذلك القرن وإلى حدود الربع الأول من القرن العشرين.

وقد كان لفترة الإصلاح هذه الأثر البارز في ظهور وتبلور الحركة الوطنية، كما أنتجت هذه النقاشات والمعارك الفكرية أجيالاً وتيارات سياسية كان لها دور حاسم في الحراك الاجتماعي الذي تمخّضت عنه دولة الاستقلال وتصدّر النخبة الوطنية لسلطات القرار في تونس.

ويُجْمِع الدارسون على اعتبار أن كثيراً من المبادئ والمفاهيم التي بُنِيتْ على أساسها الدولة القومية الحديثة في تونس هي من نتاج تلك المرحلة، وأن

وعينا المعاصر وتشكيلنا الثقافي يدين في جزء كبير منه إلى نقاشات تلك الفترة. كما يذهب آخرون إلى أن التطور الذي انسلخ بموجبه التيار السياسي التحديثي الذي قاد الحركة الوطنية ابتداءً من أواخر ثلاثينات القرن العشرين والذي اختار بموجبه الغرب العلماني معياراً قيميا مطلقا في تصوراته لبناء المجتمع والدولة، قد أسهم بشكل حاسم في القضاء على توجه إصلاحي كان «السند الحقيقي لحداثة أكثر تجذرا»[4].

ورغم ذلك فقد أصبح خيرالدين التونسي – رمز الحركة الإصلاحية آنذاك (تـ1890م) ـ رمزًا للمجتمع السياسي والمدني التونسي الحديث بامتياز[5].

وهذه الأسباب مجتمعة هي التي دفعتني إلى طرح السؤال الإشكالي الآتي:

إذا كانت آثار ذلك التراث الإصلاحي الكبير والمتنوع حاضرة لدينا بكلّيتها، مشكِّلة إلى حد كبير لا وعينا المعاصر وبناءنا الشعوري الجمعي، فما هو حضوره في ثقافتنا وما مدى ترجمة ذلك الحضور في الإنتاج العلمي والأكاديمي حول ذلك التراث؟

كان هذا هو السؤال المفتاح.

وكان لا بد عند محاولة الخوض فيه البدء بأوّل إنتاج يعبّر عن هذه النخبة ويمثّل عصارة تفكيرها، وكان هذا هو الذي دفعني للبدء بـ«حوليات الجامعة التونسية» والقيام بجرد شامل لما كُتِب عن الإصلاح فيها.

الحوليات والإصلاح: فقر في التناول يناقض الادّعاء

«حوليات الجامعة التونسية» مجلة أكاديمية تصدر عن أهم وأرفع مؤسسة تربوية في البلاد: الجامعة التونسية، ويسهم فيها، كما تخبرنا به قوائم هيئتها المؤسِّسة وهيئات تحريرها المتعاقبة[6] نخبة من أبرز الأساتذة الجامعيين المنتمين إلى اختصاصات متعددة في الأدب واللغة والتاريخ والحضارة والفلسفة وغيرها.

وقد صدر العدد الأول من هذه المجلة سنة 1964م، وظهر منها حتى الآن (2004 م) 48 عددا. واحتوت هذه الأعداد على نوعين من الإسهامات: المقالات (وهي 423 مقالة ودراسة، أسهم فيها أعضاء هيئة التحرير بحوالي 20٪ من المجموع)، وتقديم الكتب (وكان مجموعها 155 مراجعة، كانت إسهام أعضاء التحرير فيها بـ 42٪).

ويمكن القول بأن المجلة -بصبغتها هذه- تمثل بامتياز إحدى المرايا التي تعكس لنا أنواع الثقافة التونسية في الخمسين سنة الأخيرة - على الأقل - عند النخبة التي تتصدر أعلى الهرم في المنظومة التربوية. ولا شك أن تتبع إنتاج هذه النخبة من وجهة نظر علم اجتماع الثقافة يُعَدّ من أوكد الواجبات المنوطة بعهدة هؤلاء لرسم معالم المعرفة «العلمية» التي عملوا على ترسيخها وتكوين عقول الناشئة طبقا لها[7].

إننا - هنا - لا ندّعي القدرة على خوض هذه الغمار، هي فقط ملاحظات أوحت لنا بها أسئلة تتعلق بإشكالية واحدة، هي ما نشتغل عليه: ما هو نصيب موضوعات ورجالات الإصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من الإنتاج العلمي للنخبة الجامعية التونسية المعاصرة؟

وإذا دقّقنا النظر في بعض جزئيات الكتب المنشورة نجد أن نسبة الكتب التي وقعت مراجعتها ولها علاقة بالموضوع المدروس - هي 3,8٪ من بين 155 كتابا وقع تقديمه للقراء.

تساؤلات وملاحظات عديدة لا بد أن تطرح نفسها إزاء ما تعرضه علينا هذه اللوحة نسوق بعضها فيما يلي مع التأكيد أنها لا تعدو أن تكون مقاربة أوّلية لموضوع يمكن أن يشكّل مركز اهتمام وعناية لدى المشتغلين بعلم اجتماع الثقافة في بلادنا:

1- تتفاوت العشريات الأربع المدروسة في عدد الإسهامات المنشورة في المجلة والتي تتناول موضوع الإصلاح، تحت أي زاوية وقع تناولها.
2- تتفاوت قيمة هذه البحوث من حيث جدّيتها وطرافة طرحها وقيمتها العلمية.

ففي حين اقتصر التعرّض للشيخ الطاهر بن عاشور على سبيل المثال في خمس صفحات فقط تناولت بإجمال بعضا من مسيرته، تجاوزت دراسة الحبيب الجنحاني حول الحركة الإصلاحية الخمسين صفحة.

3- استأثر أحمد ابن أبي الضياف بالاهتمام الأول في هذه القائمة وذلك من خلال تخصيص 6 بحوث مستقلة له، إضافة إلى التعرّض له في عدد من المقالات الأخرى بشكل ثانوي، في حين تناولت 4 مقالات إسهام محمد عبده ورشيد رضا في حركة الإصلاح في تونس.

4- عشرة بحوث من مجموع واحد وعشرين حررها أساتذة ينتمون إلى هيئة تحرير المجلة (أي بنسبة 48٪) ، وكتبها 5 من بين 13 باحثا أسهموا بالكتابة حول الإصلاح أي بنسبة 39٪ . أما عن مراجعات الكتب حول الموضوع فقد كانت جميعها بأقلام مؤسسي المجلة والقائمين عليها.

5- المتبيّن في مجموع هذه القائمة من البحوث والمراجعات يلاحظ أن خير الدين التونسي مثلا وهو أبو الإصلاح لا يتمتّع إلا بمراجعة يتيمة للدراسة التي نشرها معن زيادة حول كتاب «أقوم المسالك». أمّا عميدا الإصلاح في تونس وهما في الوقت نفسه من مشايخ خيرالدين ومعاونيه: الشيخ قابادو والشيخ سالم بوحاجب، فلم تقع الإشارة إليهما إلا عرضاً في بعض تلك الدراسات ولم تخصص لهما بحوث مستقلة.

المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية: مرآة لفكر النخبة الحديثة

المرآة الأخرى التي تعكس بشكل كبير اهتمام النخبة الجامعية مشكّلة جزءا من الوعي العام في تونس ـ تتمثل في مدونة «المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية» التي صدرت سنة 1964م عن «مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية» التابع للجامعة التونسية والمتكوّن حديثا، وهي أوّل نشرة علمية له باللغة الفرنسية.

وواصلت المجلة بنفس تشكيلة هيئتها الأولى 8 إلى حدود العدد 19 لسنة 1969م الذي شهد خروج بوحديبة من هيئتها والتحاق كل من منصر الرويسي وعبدالقادر الزغل، وكان ساسي بن حليمة قد انضمّ إلى إدارة المجلة منذ العدد 12 لسنة 1968م.

ولكن أهمّ التغييرات التي طرأت على مجموعة العمل هذه هي تلك التي أتت بالدكتور عبدالوهاب بوحديبة إلى رئاسة المركز، وتوزّع العمل في هذا الأخير بين عشرة اختصاصات ترأّسها عشرة مدراء هم على التوالي: منجي بشير؛ قسم الدراسات الديموغرافية/ عبدالوهاب بوحديبة؛ قسم الدراسات الإسلامية/ منجي الشملي؛ قسم الدراسات الأدبية والفنية/ منصف الشنوفي؛ قسم الدراسات حول تاريخ الحركة الوطنية/ عبدالجليل دمّق؛ قسم الدراسات الاقتصادية/ محمد فخفاخ؛ قسم الدراسات الجغرافية/ صالح القرمادي؛ قسم الدراسات الألسنية/ محي الدين مبروك؛ قسم الدراسات القانونية/ محمد الطالبي؛ قسم الدراسات التاريخية/ عبدالقادر الزغل؛ قسم الدراسات الاجتماعية.

ونلاحظ أن بوحديبة جمع إليه أيضا بعض أعضاء الفريق الذي أصدر حوليات الجامعة التونسية (كمنجي الشملي والمنصف الشنوفي وغيرهم). وتعتبر هذه المجموعة النخبة المركّزة للمثقفين التونسيين المتخرجين من أعلى الجامعات الفرنسية، وعلى مثلها كان المعوّل في بناء السياسات التربوية والثقافية والإعلامية للدولة الناشئة من جهة، وتخريج دفعات من الإطارات الجامعية لمد سوق العمل بها من جهة ثانية[9].

ويأتي اختيار لغة المجلة في إطار التوجهات الاستراتيجية للنخبة السياسية والمثقفة آنذاك التي تعتبر الفرنسية لغة العلم[10]، ولذلك نجد أن أول مقالة نُشِرت باللغة العربية في المجلة كانت في العدد رقم 40–43 لسنة 1975م، أي بعد مرور إحدى عشرة سنة على ظهورها[11]. وفي هذا السياق لا بد لنا من إيراد بعض الملاحظات الأولية التي تلقي الضوء على ظهور القسم العربي في المجلة مع هذه الدراسات:

ينتمي الدكتور عبدالوهاب بوحديبة مدير المجلة (ومدير المركز) إلى فئة المثقفين المتخرجين من الجامعات الفرنسية ولكن هو من الداعين في الوقت نفسه إلى تقوية اللغة العربية وجعلها – على الأقل – في مستوى اللغة الفرنسية نفسها[12] في مختلف مراحل التعليم. ولعل وجوده كان مساعدا على بعث قسم عربي بالمجلة.

شهدت مرحلة بداية السبعينات جدلاً كبيراً في تونس حول التعريب أعاد للأذهان الصراع القديم بين النخبة الحديثة المرتبطة بالغرب مشروعا ثقافيا ولغة وقيم حداثة، والنخبة التي وسمها هؤلاء «بالتقليدية» والتي ترتبط بشكل من الأشكال بالزيتونة، والداعية إلى ربط مشاريع النهضة بثقافة الأمة والالتفات إلى الشرق عوضاً عن الغرب الأوروبي وإحلال اللغة العربية مركز الأولوية في التعليم والعلوم والإدارة. وظهر ذلك الجدل بشكل واسع على صفحات الجرائد والمجلات وفي المنتديات واللقاءات التي عرفتها تلك المرحلة[13]. ولا شك أن العودة إلى ذلك النوع من النقاش تعود إلى أسباب عدّة لعل أهمّها فشل الخيار التنموي لتلك النخبة في النهوض بالبلاد (سقوط تجربة ابن صالح الاشتراكية وما خلّفته من جروح عميقة زادت من نقمة «المجتمع» على النخبة)، والضغوط الإقليمية التي مارستها وخلفتها هزيمة 1967م ومعركة أكتوبر 1973م، وكذلك الاحتقان الدولي الذي تسببت فيه أزمة النفط العالمية[14].

لكل ذلك نعتقد أن الاختيار الذي وقع على أربعة علماء درسوا في بداية مشوارهم العلمي في الزيتونة ليستفتحوا القسم العربي في المجلة كانت له دلالات حول إعادة النظر في التوجه العام الذي يجب أن تتوخاه النخبة في البحث عن حلول وبدائل للتنمية.

ولعلّ ذلك هو الذي حدا بالدكتور الحمزاوي إلى نشر دراسة مباشرةً في العدد الموالي من المجلة معتبرا الدعوة إلى التعريب قضية إيديولوجية افتعلها من تبقّى من الزيتونيين للالتفاف على مشروع الحداثة بالمنظور البورقيبي[15].

أُنشئ المركز والمجلة المعبّرة عن وجهة نظر القائمين عليه لخدمة أهداف السلطة ومشروعها السياسي والاجتماعي والثقافي؛ لذلك كانت أبحاثه وملتقياته مرتبطة بسياسات الدولة في مختلف تطلعاتها، ولكن ما إن بدأت تظهر في المركز بعض «المعارضات» و«التنبيهات» إلى عدم ملاءمة بعض تلك السياسات للأهداف التنموية، بدأ المركز ومن ورائه العلوم الإنسانية والاجتماعية يتعرّض «لظاهرة التهميش التي ظهرت في الخطاب الرسمي» ثم في مظاهر الدعم والتضييق[16]، وقد ساعدت هذه الظاهرة – بشكل عكسي –

في إعادة التوازن إلى الوسط الجامعي وبدء النخبة الملتفّة حول المركز والمجلة لمراجعة الأدوار التي تروم القيام بها، والأهداف التي على المؤسسات الجامعية القيام بها.

ورغم التفاوت في صدور القسم العربي من المجلة[17] إلا أن هذه الأخيرة حافظت على إصدار بعض دراساتها باللغة العربية بالرغم من التجائها في العديد من المرات إلى «حشو» العدد بإسهامات من البلاد العربية ليس لها بالضرورة علاقة مباشرة بهدف المجلة، اللهم إلا لكونها كُتِبتْ باللغة العربية. ويمكن لنا أن نتساءل هنا عمّا إذا كان لذلك التطور من علاقة باختفاء أسماء مديري الأقسام من الصفحة الأولى للمجلة ابتداءً من العدد 48–49 لسنة 1977م التي لم تعد تحمل غير اسم مديرها (د. عبدالوهاب بوحديبة) وسكرتيرها العام (د. محمد الروز)، ثم ابتداء من العدد 56–57 لسنة 1979م اسم المدير فقط (!) قبل أن يتّخذ هذا الأخير إلى جانبه لجنة قراءة[18] ابتداء من العدد 84– 87 لسنة 1986م. وقد توالى على رئاسة المجلة منذ سنة 1990م (العدد 101) الهاشمي العبيّد والمنصف الهرقلي وحسن العنّابي وأخيرا الهادي بن وزدو.

المجلة وموضوع الإصلاح

أردنا بهذه المقدمة وضع الإطار الثقافي والنفسي العام الذي تتحرك فيه هذه المجلة والقائمين عليها لمحاولة فهم طبيعة الإنتاج العلمي لهذه النخبة طيلة الأربعين سنة الماضية، وذلك انطلاقا من وعينا بأنّ التكوين الثقافي لهذه النخبة والمواقع الاجتماعية والسياسية التي تحتلها وطبيعة المشروع الذي تبشّر به قد كان له تأثير حاسم في نوعية الإنتاج الأكاديمي المنشور في المجلة.

17 دراسة هي إذًا محصّلة الإنتاج العلمي الصادر في هذه المجلة حول موضوع الإصلاح طيلة أربعين سنة، وهي تمثّل نسبة 2,11 ٪ من مجموع الدراسات المنشورة: 6 منها باللغة العربية و 13 باللغة الفرنسية. وإذا استثنينا مقالة علياء شويخة عن مفهوم ونتائج مشروع إصلاح التعليم لسنة 1958م في تونس الذي تعرض – نسبيا – لإحدى ركائز الجدل الإصلاحي، فقد كان علينا

أن نترقب سنة 1975م لنرى أول دراسة تنشرها المجلة تمس موضوعنا بشكل مباشر: «الحركة الدستورية في تونس في القرن التاسع عشر» لخليفة شاطر (باللغة الفرنسية).

وقد توزعت هذه المقالات حسب موضوعاتها كما يلي:

- أربع دراسات لها علاقة بالنخبة الإصلاحية: تركيبتها، مواقفها، تحركاتها
- بحثان حول المرأة والأسرة.
- عشرة بحوث تناولت إشكاليات الإصلاح وموضوعاته: الدستور، التعليم، الأدب
- وموضوع واحد تناول أحد رموز الإصلاح ومسيرته النضالية.

يذهب علماء الاجتماع الذين حاولوا – وهم قلّة –طرح موضوع الإنتاج الجامعي طيلة العقود الأخيرة في تونس إلى أن طبيعة تكوين النخبة الأكاديمية المسيطرة على دوائر التوجيه والقرار العلمي والتربوي في تونس الاستقلال –كان له دور حاسم في نوعية الإنتاج الجامعي[19]. وطبقا لذلك فقد أصبحت الجامعة في العشريات الأولى لتكوّنها «مجرد محطة محلية لنقْل واستهلاك المعارف والتقنيات»، وتصبح مقولات التحديث والتفتح والمعاصرة في هذه الحالة «مجرد شعارات تخفي واقع التبعية الثقافية وربما تبرِّره»[20]. كانت المهمّة المستعجلة للنخبة المؤسِّسة إذًا تخريج إطارات وطنية وتكوين أجيال جديدة على صورة هذه النخبة، ولكن مع الحد من توسّع قاعدتها الاجتماعية، خوفا من فقد السيطرة على القرار وما يتبعه من تقلّص الامتيازات والفوائد. ولعل ذلك ما جعل بعض الدارسين يعتبر أن «عددا من الأسماء الجامعية التونسية قد تخلت تماما عن أداء وظيفتها البحثية الطلائعية «وأصبحت على العكس من ذلك» حجرة عثرة في عرقلة مسيرة البحث العلمي التونسي»[21].

إن الأسباب التي ذكرناها كانت لا شك – إلى جانب غيرها – وراء قلّة الإنتاج العلمي لكثير من رواد الجامعة التونسية بشكل خاص، مقارنة مثلا بموجات الباحثين الشبان. ولعل ذلك ما يفسّر قلّة (أو ندرة) ما كُتِب عن الإصلاح في الدوريتين اللتين تناولناهما بالجرد. ولمزيد التأكّد من هذه الملاحظات العامة التي أوحت لنا بها قراءتنا الأولية لإنتاج رواد الجامعة

التونسية لا بد من القيام بتتبع ما أنتجه هؤلاء خارج إطار هاتين المجلتين، علّنا نتوصل إلى الإجابة عن أسباب الحضور المحتشم للاهتمام بهذا الموضوع الخطير بالرغم من الادعاء بالتواصل مع رواده.

* * *

1- أرنولد غرين، العلماء التونسيون 1873-1915م، تونس، بيت الحكمة، 1995م. تعريب حفناوي عمايرية وأسماء معلّى.

2- انظر على سبيل المثال لا الحصر:

: Abdelbaki HERMASSI; "Elite et sociètè en Tunisie: intègration et mobilisation" in Revue Tunisienne des Sciences Sociales; n∞ 16/ mars 1969. pp. 11 - 19 & Alya CHOUIKHA, "Conception et rèsultats de la rèforme Tunisienne de l'enseignement de 1958 " in Revue Tunisienne des Sciences Sociales n∞19/ dècembre 1969. pp. 39-65. Sadok SAHLI, " L'enseignement en Tunisie aprės la rèforme de 1958 " in Revue Tunisienne des Sciences Sociales n∞24/ mars 1971. pp. 230-262

انظر أحمد عبدالسلام: مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، تونس، الشركة التونسية للتوزيع ، 1986م. وقد وُسِمَ الزيتونيون من قبل النخبة بعدّة نعوت وأوصاف منها: أصحاب العقلية المتحجرة، والرجعيون، وبمن في قلوبهم مرض، وبدمّل في ساق المجتمع، وبذوي الإعاقة اللغوية، «وما إلى ذلك من الأوصاف وألفاظ التحقير المصحوبة بأساليب النبذ والإقصاء»، منجي الكعبي؛ «الجامعة التونسية والتحرر» فـي حرية التعبير والإنتاج المعرفي في الجامعات والمراكز البحثية العربية، زغوان، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات؛ 2000 . ويلاحظ الدارس أن هذا الرأي تعمّم في أوساط أغلبية ساحقة من الكتاب والباحثين، وأصبح موقفا «رسميا» !!

3- كلّف الرئيس بورقيبة Jean DEBIESSE سنة 1958م بكتابة تقرير يكون هو مشروع إصلاح التعليم التونسي الذي طبّقه محمود المسعدي أول وزير للتعليم في عهد الاستقلال وعلى مدى عشر سنوات. انظر أيضا منجي الكعبي؛ نفسه، ص 115 – 135.

4- انظر : احميده النيفر، الشيخ محمد النخلي العالم الشاهد، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 113، سنة 1993م، ص 80.

5- انظر على سبيل المثال لا الحصر بعض التفصيل في ذلك عند أحمد عبدالسلام: المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19، تونس، بيت الحكمة، 1993م، ص 363–382 .

6- الهيئة التأسيسية للمجلة تركبت من: أحمد عبدالسلام، الشادلي بويحي، منجي الشملي، عبدالقادر المهيري، فرحات الدشراوي، الحبيب الشاوش. وقد تداول على إدارتها كلٌّ من أحمد عبدالسلام والشادلي بويحي ومنجي الشملي ومحمد الهادي الطرابلسي.

7- نشير في هذا المجال إلى سلسلة الأبحاث التي نشرها محمد باشوش حول تقييم الجامعة التونسية، وخاصة «مساهمة في دراسة وظائف الجامعة التونسية» فـي المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية عدد 80-81 / 1985م، ص 5-38. وانظر أيضا رسالة دكتوراه دولة التي ناقشها وحيد قدورة حول «البحث العلمي والمعلومات في تونس: الإنتاج العلمي للباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية 1956–1987م»وهي

في ثلاثة مجلدات (1400 صفحة)؛ وأيضا «أعمال المؤتمر الخامس للبحث العلمي حول حرية التعبير والإنتاج المعرفي في الجامعات والمراكز البحثية العربية»، زغوان، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 2000م.

8- تكونت هيئتها الأولى التي ترأسها آنذاك مصطفى الفيلالي من: الحبيب عطيّة، الشاذلي العيّاري، عبدالوهاب بوحديبة، صالح القرمادي، محمود صكلاني، وإيف يونس.

9- وذلك ما عناه رئيس هيئة تحرير المجلة الهادي بن وزدو عندما تحدّث عن المجلة قائلا إنّ: «هدفها في ذلك تقدم البحث العلمي وخدمة أهداف التنمية الشاملة» العدد 123 السنة 2003م، ص 3.

10- انظر محمد بشوش «مساهمة في دراسة وظائف الجامعة التونسية» فـي المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 80-81 / 1985م ص33، وكذلك هشام بوقمرة، «موقف حركات الإصلاح في تونس من القضية اللغوية 1850 - 1920م» ، فـي المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 68-69 / 1982م، ص 27-55.

11- وقد أسهم في هذا العدد كل من الحبيب الجنحاني ورشاد الإمام ومحمد الحبيب الهيلة وعبدالجليل التميمي.

12- وقد أسهم بشكل حاسم في تعريب الفلسفة سنة 1973م رغم المعارضة الشديدة التي لقيها من قبل النخبة أولا، ومن قبل الرئيس بورقيبة ثانيا. وكان يعتبر أن وظيفة الجامعة لا بد أن تتحدد طبقا لأمرين: الأمّة والعالم، أي «التعبير عن الثقافة الوطنية» والالتقاء «والأخذ عن الحضارات الأخرى». انظر:
A.Bouhdiba; "L'universitē, la culture nationale et la culture universelle" in A la recherche des normes perdues. M.T.E., 1973; p 84
عن بشوش؛ نفسه. ص 12.

13- انظر القائمة الطويلة لتلك المقالات في الدراسة التي نشرها صالح الحمزاوي مسهما بها ومحللا ذلك النقاش: "L'arabisation: problème idéologique" في «المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية » عدد 44 سنة 1976م ص 173-219.

14- انظر عبدالجليل التميمي، «آليات التسيير وحرية التعبير بالجامعة التونسية: كلية الآداب والمعهد الأعلى للتوثيق نموذجا".

15- انظر Salah Hamzaoui; "L'arabisation: problème idéologique" in RTSS. N44 / 1976. p 173-219.

16 - انظر: محمد بشوش «التأطير الجامعي مع التفاتة خاصة إلى حقلي العلوم الاجتماعية والإنسانية» المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية؛ عدد 94-95 سنة 1988م ص 7-72.

17- عديد الأعداد لم تشهد دراسات باللغة العربية (كالأعداد رقم 45 و 47 و54.. إلخ) كما شهدت أعداد أخرى أغلب صفحاتها باللغة العربية (كالعدد رقم 67 لسنة 1981م الذي صدر في 182 صفحه بالعربية و74 صفحة بالفرنسية).

18- تتكون اللجنة من هشام بوقمرة منسّقا عاما، وعبدالقادر الزغل ومحمد المهدي المسعودي والمنصف الحاجي أعضاءً.

19- يقول محمد بشوش: «(..) إن النمط التربوي الفرنسي -تركّز إن لم نقل فُرِض- من طرف النخبة التونسية «الجديدة» المكونة بالمدارس الفرنسية، لذا فمن المنتظر أن يؤثر هذا النمط على الهياكل الجامعية وعلى بنية التدريس وعلى تنظيم الدروس والطرق والأشكال المتبعة في نقل المعرفة وإنتاج الثقافة» نفسه، ص 12.

20- بشوش، نفسه، ص 29.

21- عبدالجليل التميمي، نفسه، ص 19.





تدبير الشأن الديني في المغرب (حديث في كيفية إشاعة قيم التسامح والتعايش والتآزر في المجتمع)

حسن لشقر(*)

يحتل الدين الإسلامي مكانة متميزة، وإن لم نقل محورية في المجتمع العربي الإسلامي، من حيث هو قوة ونظام مشكل لنسق القيم والسلوك لدى الأفراد والجماعات. فهو اللاحم الاجتماعي و الفاعل السياسي بامتياز، لذلك نجد أنفسنا كأفراد و مؤسسات مدفوعين للتفكير مليا في الطريقة المثلى التي تجعل منه عنصرا حيويا وفاعلا ، بل عنصراً داعما لعملية الدمقرطة والتنمية المجتمعية ، خصوصا وأن العالم عرف- ومازال- تطورات كبرى[1] وتحولات متسارعة طالت مختلف المستويات (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية) الأمر الذي يفرض علينا نحن العرب بالذات التفاعل مع هذه الدينامية الجديدة كي لا تجرفنا تيارات التخلف و ننغمس في عتمة التطرف الذي يتغذى من الديني ويتحصن به طبعا.

من هذا المنطلق تأتي أهمية مساءلة الحقل الديني في المغرب بالذات ، في أفق البحث عن السبل الملائمة أو الكفيلة الناجعة لتدبيره في إطار الخصوصية المحلية، سيما وأن الواقع شهد اختلالات كبرى على مستوى نسيجه الاجتماعي، أدت بالضرورة إلى بروز خطاب ثقافي شاذ، هو « خطاب التطرف»، بحيث قفزت

* كاتب وباحث من المغرب .

إلى الواجهة بقوة ظاهرة «الإسلام الراديكالي» الذي رافقته موجات من التعصب والعنف المادي والرمزي. وهذا ما يضفي المزيد من المشروعية على خطة «تدبير الشأن الديني» في المغرب ، من أجل مواكبة التحولات المجتمعية الجديدة وصولا إلى إنتاج ثقافة (دينية) معاصرة تكون رافدا أساسيا في عملية التنمية المنشودة؛ ثقافة بإمكانها أن تتجاوز تلك الصورة المغرقة في التعصب التي رسمتها بعض الفرق والجماعات الإسلاموية في مخيلة بعض أفراد المجتمع. وهذه الثقافة ينبغي أن تقوم على التأويل الذي من شأنه أن يدعم التوازن الداخلي و النفسي للفرد، وأن يجيب عن الأخطار الخارجية، ذلك أن المقتضيات التي نعيشها اليوم تفرض علينا ألا نظل سجناء ماض تغيرت ظروفه وشروطه. من هنا نحتاج في الحقيقة إلى تأهيل الشأن الديني، على الرغم من أن هناك عقبات نفسية وثقافية وسياسية تحول دون تحقيق ذلك في الواقع الموضوعي تحقيقا كاملا، لكن الأمر لا يحتمل التأجيل، إذ لامناص بداية من تأسيس فكر نقدي حقيقي، كما يقول المفكر الجزائري الدكتور جمال بن الشيخ، «يشمل بالأساس نقد الفكر الديني في شكله المتخلف»[2] ، لإنتاج مناعة ثقافية جديدة تقي المجتمع من ردود فعل متطرفة قد تشوه القيم و المبادئ الإسلامية السمحاء، التي لا تنطوي على أي ضيق أو تعصب، بل على المحبة والمودة والأخوة، مصداقا لقوله - عز وجل-: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾[3].

وفي هذا السياق لابد من الاعتراف بأهمية الخطة التي اعتمدتها وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية في المغرب، والتي تروم تهيئة مندمجة وفعالة للشأن الديني، في أفق العودة بالمرجع الديني إلى الواجهة في التعبير عن آراء في الشأن الفردي و العام، وتقديم صورة الإسلام الحقة (الإسلام المتسامح مع الذات والآخر، المنفتح على العصر ومستجداته)، من أجل ترسيخ البناء الروحي السليم المنسجم مع التوجهات العامة لسياسية الدولة[4] . يقصد به تنمية كل العناصر الدينية لصيانة المقومات التاريخية والمذهبية للمغرب، وفي الوقت نفسه يكون هذا القرب وسيلة للتصحيح والمناقشة و الحوار البناء، الذي يمنع استغلال المواطنين باسم الدين والتشويش على أمنهم الروحي، و في هذا الصدد جاءت الدعوة إلى

إعادة تنظيم المجالس العلميّة[5] لتتجاوب مهامها الجديدة مع ما يعرفه المجتمع المغربي من تغيرات.

وفي تقديرنا فإن مشروع تأهيل الشأن الديني و عقلنتـه في المغرب لكي تكون ثماره أطيب وأنضج ـ لامناص من أن يستنير بترتيبات و شروط مهمة، هي في الواقع بمثابة عوامل مساعدة على ضخ قيم التسامح والتآزر والتعايش في شرايين المجتمع من جهة، كما أنها عوامل داعمة وحاسمة في كل إصلاح مجتمعي يروم تحقيق تنمية مستدامة شاملة من جهة أخرى. ونذكر من بين هذه العوامل : تجديد الثقافة الدينية التقليدية السائدة وإعادة الاعتبار لمؤسسات المعرفة، وتجديد البرامج التعليمية، وإشاعة ثقافة الديموقراطية و القبول بلغة الاختلاف في خطاب الدولة، ناهيك عن تحسين الشروط الاقتصادية و الاجتماعية للمواطن العادي.

1- تجديد الثقافة الدينية مدخل مهم من مداخل التنمية البشرية

رغم كثرة الدراسات والأبحاث التي توفرت لدينا عن الدين الإسلامي ومقاصده إلا أن القلة منها قد عني بهذا الدين في علاقته بالتنمية من جهة، أو بعده الثقافي من جهة أخرى ، ذلك أن جل ما كُتب قد تمحور إما في الجانب العبادي البحت ، وإما في علاقته بالسلطة القائمة، بمعنى أن الدين أصبح يوظّف من قبل النخبة الحاكمة كجزء فاعل في مشروعيتها السياسية. وقد أفرزت هذه المتغيرات بالإضافة إلى المعطيات الاقتصادية والاجتماعية المتدهورة التي مر بها المغرب – ولا يزال– اتجاهات وفرقاً وجماعات إسلامية مغرقة في التطرف، هذا الأخير الذي: «لا يجد له من مبرر ديني سوى كونه نابعاً من تأويل وفهم عنيفين للنص القرآني، واعتماد مهزوز على الكثير من الأحاديث الموضوعة أو الظنية الثبوت والدلالة»[6]. كل هذا يدفع أكثر من أي وقت مضى إلى تفكير جدي وفعال في تجديد الثقافة الدينية للمجتمع «وأخذه لمساحتها الرحبة المتسامحة، المتصالحة مع الذات والعالم وليس إلى ذلك الضيق والتشويه الذي أخذته إليه بعض الجماعات والفرق والأفراد»[7].

فالثقافة الدينية المقصودة في هذا السياق هي تلك التي تستنير بقيم الإسلام

الكبرى كالتسامح والتعارف؛ أي التعايش والتساكن وتبادل المنافع والمصالح في أخذ وعطاء، وفي تأثر وتأثير دائمين، بعيدا عن أية عصبية جنسية أو عنصرية إقليمية أو نعرة ثقافية، مصداقا لقوله -تعالى-: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[8].

لكنْ ثمة تساؤل يطرح نفسه بإلحاح في هذا السياق هو: كيف للمجتمع السياسي وكذا المدني أن يعيد النظر في ممارسته في اتجاه عقلنة خطابه الديني، ليصبح مطابقا لخطابه العقلاني؟

بداية لا بد من قراءة الفكر الديني قراءة فاحصة، وتأويله تأويلا صحيحا بما يفيد ويسهم في انتشار قيم وأفكار العقل والحرية والتقدم، وصولا إلى تحرير الخطاب الثقافي ككل من الخطاب الديني الماضوي في شكله المتطرف من بعض جوانبه، بل تجاوز ما علق به من شوائب وممارسات خاطئة، ليكون بحق رافدا مهما في تحقيق تنميتنا الإنسانية، ذلك أن الخطاب (الثقافي) الذي يحكمه العقل والمنطق وينبني على أسلوب الحوار والرحمة وليس أسلوب الشقاق هو ما نتغياه في هذه المرحلة بالذات، الأمر الذي أكده أحمد التوفيق في أحد حواراته، التي يقول فيها «... ونحن لا ننكر جسامة المهمة، إذ يلزمنا الكثير من العمل من أجل إقامة الحوار بين المتطرفين والمعتدلين وتوجيهه بتوظيف مصطلحات الإدماج والاعتراف بتقليدنا الثقافي والتاريخي والتربية السياسية والمواطنة والطموح في الوصول إلى دولة الحق عبر المسلسل الديموقراطي والاقتناع المشترك بأن تنميتنا يجب أن تكون في إطار التوازن بين التقليد الديني و الانفتاح على الحداثة»[9].

إذن، لا يمكن أن نستمر في التعامل مع قضايا المجتمع المصيرية، وكذا العصر الذي نعيش فيه بكل تحولاته بذات الثقافة الدينية التقليدية، فالتحولات الكونية العظيمة التي تعصف بالعالم اليوم، تفرض نفسها علينا بقوة وتتطلب عقليات جديدة، بل تتطلب بِنىً ثقافية متحركة ومتجددة، ومنها البنية الثقافية الدينية. لكن هذا المطلب لن يتحقق - في نظرنا- بفاعلية في مجتمعنا إلا بشرطين أساسين هما: إعادة الاعتبار إلى مؤسسات المعرفة، وتجديد البرامج التعليمية .

أ–إعادة الاعتبار لمؤسسات المعرفة: بمعنى أن تتحول المعرفة إلى سلطة فكرية، وهو ما يتطلب في الواقع تغييرا أساسيا في مواقف الأفراد وكذا السلطات لضمان احترام العلم والمعرفة وتشجيع الإبداع بشتى أنواعه، «انطلاقا من حقيقة أن الإنسان و القيم الثقافية السائدة يمكن أن تمثل قوة انطلاق للعلم والمعرفة، كما أنها يمكن أن تمثل قوى وآليات تفرغ كل ذلك من محتواه وتعطل مسيرته»[10]. ونعلم يقينا أن إشاعة البحث عن المعرفة لا تتم في البدء إلا من خلال أن يؤسس لها مكان في المؤسسة التربوية: البيت، الكتاب، المدرسة، أو خلية مجتمعية من قبيل الأسرة. فهذه المؤسسة مدعومة لإشاعة قيم التسامح واحترام الثقافات المختلفة، والقبول بالآخر المختلف عرقيا و دينيا، من أجل بناء شخصية صالحة ومتوازنة على المستوى النفسي والاجتماعي وكذا السياسي، لتقوم بأدوار متنامية وفعالة في عملية التنمية المجتمعية.

إذن، لماذا التركيز على تفعيل دور المؤسسة التربوية بالذات؟

نعلم جميعا أهمية هذه المؤسسة في تنوير العقل وإشاعة مهمته وتعميم سلطته في المجتمع، بما ينمي الشعور بالمواطنة، الذي يقوم في أساسه على حب الإنسان لأخيه الإنسان مهما بلغت درجة الاختلاف في الأفكار والمعتقدات. والتربية على المواطنة تُنسَجُ انطلاقا من تأثيث الفضاءات التربوية بما هو جميل كالموسيقى والمسرح والتشكيل والشعر، ليس بهدف التزيين فحسب، إنما كآليات للتعبير عن المحبة والتعايش والتسامح، وهنا تبرز أهمية إعادة الاعتبار والحياة إلى دور الشباب وجمعيات المسرح والفنون، لتسهم بدورها في تغيير نوعية التفكير السلبي المتواجد داخل الأسرة والمجتمع. وهكذا، فلا تربية مواطنة بدون مؤسسات تربوية ديموقراطية تسير في اتجاه تنمية خطاب ثقافي جديد يدور في فلك المحبة والأخوة والسلام، وينبذ منطق العنف، ويعترف بحتمية الصراع وبضرورة إدارته بطرق سليمة أكثر عقلانية. إنه الخطاب المتسامح مع «الذات» و«الآخر»، الذي ينبني على أن مبادئ الإسلام ما كانت لتصب في يوم من الأيام إلا في اتجاه تكريم الإنسان والرقي بمكانته إلى مستويات مشرفة، مصداقا لقوله –عز وجل–: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم

على كثير ممن خلقنا تفضيلا ﴾[11].

لكن إنتاج خطاب التسامح هذا يتوقف أولا وأخيرا على تأهيل المؤسسة التربوية، وذلك بحقن البرامج التعليمية بمواد تنويرية، تسهم في إشاعة قيم التكافل والتآزر والتآخي في التنشئة الاجتماعية.

ب- تجديد البرامج التعليمية: إن الجانب التعليمي يكتسب أهمية بالغة في النضال ضد التطرف الديني، وذلك بنشره لقيم الحوار والمشاركة والفعل في صفوف المتعلمين، لذلك فأولى الأولويات بالنسبة للدولة هي تشجيع المؤسسة التربوية (ونعني هنا المدرسة) على أداء وظائفها كاملة، وتأهيلها لمواكبة التطورات المجالية الأخرى في أفق إسهامها في التنمية الفردية والاجتماعية والاقتصادية، وإعدادها لممارسة المواطنة الحقة والتصرف وفق القيم التي يراهن عليها المشروع المجتمعي. من هنا فإعادة الاعتبار لهذه المؤسسة يمثل معبرا أساسيا لإنجاح أي إصلاح مجتمعي، كونها وحدة يتلاحم بواسطتها المجتمع، إذ توفق بشكل متوازن بين التنمية الاستقلالية الفردية من جهة والاندماج الاجتماعي من جهة أخرى. من ثم تكون الحاجة ماسة إلى تغيير عميق في التصورات التي تنبني عليها هذه المؤسسة وتدبير الممارسات التي تسودها، تماشيا مع الخصوصيات الفكرية والاجتماعية والثقافية للمجتمع. وفي هذا السياق تأتي أهمية تطهير البرامج التعليمية من كل ما من شأنه أن يسهم في انتشار أفكار التطرف والتعصب، وفي المقابل تشجيع الفكر العلمي والنقدي والتاريخي والفلسفي، ودعم تجربة تدريس الفنون المختلفة كالموسيقى والرسم والمسرح في الأقسام الأولى، في أفق تغيير الإطلاقيات والمسلمات الموجودة في ثقافة المجتمع، ذلك أن تنوير العقل البشري بمختلف مواد المعرفة يتأسس بداية في المؤسسة التربوية (الكتاب، المدرسة..)، قبل أن يتأسس في مقتبل العمر في مؤسسات العمل (المؤسسات المهنية والإدارية)، إذ إن: «التكوين الأول يشكل المفصل الأساسي في سلوكنا التالي، ودون ذلك سنبقى كما نحن نلطم الوجوه ونشق الجيوب ونندب حظنا في التنمية وفرصها الضائعة التي صارت كما هي الآن بفعل ما نحن عليه أكثر مما هي بفعل فعل الآخرين»[12].

إذن، فالمؤسسة التربوية توجد في قلب السياق المجتمعي، إذ تنفرد بمسؤولية التنشئة الاجتماعية وإعدادها إعدادا صالحا، كي تكون قادرة على القيام بواجباتها، وذلك لا يتحقق في الواقع إلا : «بالتربية السوية المتكاملة التي تراعي العنصرين المكونين لفردية الإنسان، وهما جسده وروحه»[13].

هذا، ولتحقيق الشرط الأول (المتمثل في تجديد الثقافة الدينية)، لابد من شرط ثان لا يقل عنه أهمية، يتعلق بإشاعة ثقافة الديموقراطية والقبول بلغة الاختلاف في خطاب الدولة.

2- إشاعة ثقافة الديموقراطية والقبول بلغة الاختلاف في خطاب الدولة

إن إشاعة ثقافة الديموقراطية والقبول بلغة الاختلاف في خطاب الدولة معناه : قبول الدولة بخطاب الآخر (قوى المجتمع من أحزاب وجماعات معارضة) المختلف معها في نهجها السياسي وكذا برنامجها العملي، أي أنها بتعبير أدق مطالبة بأن تنمي في خطابها السياسي القبول بالآخر السياسي والعقدي المختلف معها -جزئيا أو كليا- والتعاطي معه بمنطق المصلحة العامة والمصير المشترك. لذلك ينبغي أن تتولد لديها ثقافة التعلم من أخطائها وأخطاء الآخرين، وأن تستوعب خطاب الآخر، وأن تتجنب سلاح التقديس في خطابها، وألا يتحول خطاب الديموقراطية لديها - حسب الباحث المغربي عبد الله حمودي- إلى «ممارسة عنيفة تريد تحقيق الهيمنة النهائية على كل الخطابات الممكنة واحتواء كل الأجوبة والاختيارات المخالفة، وفرض لغة واحدة، وتشخيص واحد، وأفق واحد»[14].

نعم إن تكريس ثقافة الديموقراطية من شأنه أن ينمي ويرسخ قيم التعايش ويضمن الأمن للبلاد ويحصن وحدتها الترابية. وينبغي التركيز على ثقافة التنمية المجتمعية والتربية على المواطنة، كون التربية المواطنة تنمي لدى الفرد الإحساس العفوي بأهمية الاندماج والانصهار «داخل مؤسسات المجتمع، التي يلمس فعلا أنه هو المسؤول عن حسن تدبيرها وعن سيرها، وحتى عن استقرارها وأيضا استمرارها. على أن مبدأ المواطنة، يتكئ في الأساس على شرط المساواة»[15]. ومن المعلوم أن هذا الشرط الأخير يكاد يغيب من قبل الثقافة

السياسية الجديدة، ومن قبل أنصارها الذين يحتقرون المواطن العادي، المفروض أن يكون الدعامة الأساسية في أي تحول ديموقراطي في المغرب الجديد. فالمواطنة الملتزمة لا محيد عنها لحسن تدبير الشأن العام في البلاد، إذ لا يمكن تحصين المسلسل الديموقراطي، إلا بترسيخ ثقافة المواطنة المنوطة بالنخب السياسية (أحزاب ونقابات..) وهيئات المجتمع المدني، وكذا تحسين شروط عيش المواطن العادي.

وينبغي أن يوازي هذا الشرط الثاني (المتمثل في إشاعة ثقافة الديموقراطية والقبول بلغة الاختلاف في خطاب الدولة)، شرط ثالث حاسم وفعّال في أي إصلاح مجتمعي، ويتعلق بتحقيق تنمية اقتصادية مستدامة تتساوق وتتماشى مع عدالة اجتماعية ركيزتها الأساسية الإنسان، إذ لا عدالة اجتماعية دون تحسين شروط عيش الفرد.

3- تحسين الشروط الاقتصادية والاجتماعية

إن بطء الإصلاحات والاستجابة لمتطلبات الطاقات البشرية الصاعدة في البلدان العربية، من الأسباب المسهمة في نمو ظاهرة ما يسمى بـ«التطرف الديني»، وهو ما يطرح علينا في المغرب تحديدا ضرورة مواصلة الإصلاحات دون توقف، من أجل كبح جماح «النزاعات المتطرفة». وفي هذا السياق لا بد من الاعتراف بأن المقاربة الأمنية التي اعتمدتها الدولة لمواجهة «التطرف الديني» بعد أحداث[16] مايو الإرهابية بالدار البيضاء (التي تقوم على ثنائية الجانب الأمني/ التحكم في الشؤون الدينية)، هي مقاربة محدودة النتائج ما لم توازها سياسة تنموية واضحة وجريئة في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي. وهكذا، فمن بين الإجراءات الملموسة التي ستفتح باب الأمل في وجه كافة المواطنين، والتي ستشكل الأرضية المناسبة لانطلاق مجتمع الحداثة والدمقرطة المنشود- نذكر تحسين الشروط الاقتصادية والاجتماعية. فالظروف الاقتصادية والاجتماعية في المغرب حاليا تعرف أزمة حقيقية أثرت بدرجة كبيرة في المستوى المعيشي لغالبية السكان، وقد تزايدت بفعل رَهْن الاقتصاد الوطني بالدين الخارجي، وكذلك تراجع الدولة عن دورها الحيوي في مجال التشغيل، الأمر الذي أدى إلى

ازدياد نسبة البطالة، التي شملت – وللأسف– حتى الفئات المثقفة والمؤهلة علميا من دكاترة ومهندسين، والتي من المفروض أن تكون الركيزة الرئيسية في أي تنمية مستقبلية، ناهيك عن تراجع الخدمات في مجال التطبيب والسكن والتعليم.

فتقويم البلاد اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وكذا سياسيا بالشكل الذي تفرضه التطلعات المجتمعية ـ يقتضي دعم دولة الحق والقانون ومواجهة تحديات العولمة الكاسحة بشتى أصنافها، ومتطلبات التنمية المستدامة بما تعنيه من محاربة البطالة والفقر والأمية وتبذير المال العام والرشوة والمحسوبية، وإيقاف نزيف هجرة الأدمغة والأموال إلى بلدان أوروبا وأمريكا. فهذه الرهانات جميعها يجب أن تكون في صلب استراتيجيات هيئات المجتمع المدني والسياسي، وبخاصة الأحزاب السياسية، التي لا تزال ترهن قضايا المجتمع المصيرية بالعمليات الانتخابية وأعداد المقاعد البرلمانية والجماعية ، «دون أن يكون لتمثيلها داخل المؤسسات أية فاعلية في الإجابة على قضايا التوزيع العادل للثروات، وقضايا التسيير والتدبير الديموقراطي للمؤسسات وقضايا إعمال الحقوق والحريات، وكذا قضية الأمن والاستقرار، التي أصبحت بعد 16 أيار (مايو) مهددة فعلا في أية وقت وحين»[16]. والواقع أن هذه الهياكل (أحزاب، نقابات...) ما تزال تتشبث بممارسات عتيقة ومن ثم أصبحت عاجزة عن مواكبة التغيرات الاجتماعية والثقافية، الأمر الذي كان له مردود سلبي في تطور الفكر العقلاني الداعي إلى قيم التسامح والحرية والمشاركة والحوار، في حين برز الخطاب «الإسلاموي الأصولي» بقوة؛ هذا الخطاب الذي وجد من يتبنّاه في المجتمع وبخاصة الطبقات الشعبية المحرومة والمهمشة، التي وجدت «نفسها أقرب القطاعات إلى ممارسة الأصوليين، التي تعلن استعدادها لتخليق المجتمع»[17].

أفلا يمكن إذن إرجاع جزء من المسؤولية فيما يقع إلى الدولة التي لم تستطع تطوير وهيكلة مؤسساتها، وإلى النخب السياسية، التي لا تزال تتعامل مع القضايا المجتمعية المصيرية بنوع من الانتهازية السياسية؟.

إن المغرب الجديد يعيش بحق مرحلة دقيقة وحاسمة تقتضي ضرورة مواصلة مسلسل دمقرطة وتحديث الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية

(الأحزاب والنقابات...) وحتى الثقافية، من أجل تجديدها وتصبح قادرة على إطلاق مشاريع تنموية حيوية في كل مجالات الحياة، واستيعاب الكفاءات الموجودة في البلاد.

ويتفق أغلب المحللين للتنمية البشرية في المغرب على أن «الإصلاح القضائي والإداري وحسن تدبير المجال، قد توفر بعض الرافعات الضرورية واللازمة لمواجهة الخصاص الاجتماعي والاقتصادي. فمحاربة الفقر والبطالة ينبغي ألا تبقى مجرد أولوية، بل لا بد أن تتصاحب بسياسات وبوصفات مبرمجة وملموسة تسمح بالتقليص من هاتين الآفتين»[18]. وفي هذا السياق لا بد من إبداع ثقافة للتغيير والتدبير أكثر جرأة وأكثر دينامية للتصدي لمختلف التحديات، سواء منها المجالية أو الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، لتقليص الفوارق الطبقية وتحفيز كافة الطاقات البشرية لتسهم في عملية النمو، لا لاستبعاد خطر «التطرف» و«الإرهاب» فحسب، بل لربح رهان التنمية الشاملة والمستدامة، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين كافة مكونات المجتمع.

صحيح أن المجتمع المغربي يعرف الآن تحولات بنيوية في كافة المجالات، قد تسرِّع نوعا ما من نبرة ومسيرة الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، وتدفع بقطار التنمية إلى الأمام. لكن هذا لن يتحقق بالفعل وبدينامية أكثر إلا إذا اقتنع المجتمع نفسه أن مستقبله هو مستقبل البناء الجماعي والعلني للأجوبة، مع ما يفترض ذلك البناء من مشاريع تنموية وبيداغوجية...

ونحن نروم وضع نقطة الختام لابد من التأكيد مرة أخرى على أننا لا نستطيع حقيقةً أن نستمر في تعاملنا مع قضايا مجتمعنا والعصر الذي نعيش فيه بكل متغيراته بذات العقلية (الدينية) التقليدية التي لا تواكب التطورات الراهنة. وبناء عليه، فنحن بحاجة إلى تأهيل شأننا الديني، بل نحتاج إلى فكر نقدي حقيقي يشمل كل المكونات (الثقافية والسياسية والاجتماعية...)، ويشمل بالذات نقد الفكر الديني في جانبه المتخلف، وصولا إلى إنتاج ثقافة دينية متجددة تستنير بقيم التسامح والتآزر والتعايش، بإمكانها أن تخرج المجتمع من حالته التي حاول بعضهم حبسه فيها، إلى تلك الرحابة اللامتناهية التي يطلقها ديننا الحنيف للعقل

والتفكير والإبداع. لكن سؤال الإصلاح هذا، سيظل مطروحا بقوة ليس في المغرب فحسب، بل في كل البلدان العربية، ما لم يواكبه تغيير شامل في أنماط الإنتاج الثقافي والمعرفي من جهة، وما لم يتم التسريع من مسيرة الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وكذا الثقافية، بشكل ينمي من إمكانية الاستجابة للمتطلبات المجتمعية في سياق مناخ الحرية والاختلاف والتفكير الخلاق، وفي إطار إبعاد سلاح التقديس والتكفير...

❋ ❋ ❋

1 – لقد عرف العالم تطورات وتغيرات كبيرة بعد حادث 11 سبتمبر 2001م، ذلك الحدث الذي أسهم كثيرا في خلخلة تاريخ العالم، وفتح الباب أمام وضعية جديدة،وأعلن الحرب على الإرهاب أينما كان. والإسلام وقع حقيقة ضحية هذا الحدث...

2 – مقتطف من نص الحوار الذي خص به المفكر الجزائري «جمال بن الشيخ»، ملحق «فكر وإبداع»، جريدة «الاتحاد الاشتراكي»، المغرب، الجمعة 2 أبريل 2004م، العدد 7537، ص1- 4.

3 – القرآن الكريم، سورة التوبة ، الآية 72.

4 – ينظر، نور الدين بن مالك، أحمد التوفيق يكشف عن خطته لإعادة تنظيم الحقل الديني، أسبوعية «الصحيفة»، المغرب، 12 فبراير 2004م، العدد 6148، ص12.

5 – جاءت الدعوة إلى إعادة تنظيم المجالس العلمية لتتجاوب مهامها الجديدة مع ما يعرفه المجتمع المغربي من تغيرات، وذلك بإعطاء وجهة نظر الشرع بكل جرأة فيما يتعرض له المسلم في مقدساته وثوابته من اعتداءات وانتهاكات، سيما ما تعرفه الساحة الوطنية من تهافت بعضهم على إصدار الفتاوى في النوازل الطارئة والوقائع المستجدة، واقتحام ميدان الاجتهاد دون التوفر على مؤهلات وكفاءات في مجال العلوم الشرعية، وبخاصة بعد أن جاءت بعض الفتاوى والاجتهادات موسومة بالغلو والتطرف لتزرع الأحقاد والأضغان في القلوب والضمائر وتسيء إلى مقاصد الدين الإسلامي الحنيف.

6 – سامر أبو القاسم، أي دور للدين في سياق التطور التنموي والديموقراطي الشامل؟، جريدة «القدس العربي»، السبت/ الأحد 27/26 حزيران يونيو 2004م، العدد 4694، ص17.

7 – باقر النجار، التنمية البشرية العربية (حديث في المعطى الثقافي)، مجلة «ثقافات»، البحرين، العدد5، شتاء 2003م، ص 197.

8 – سورة الحجرات، الآية 13.

9 – ينظر، نص الحوار الذي أجراه «جاك برتوان»، (مجلة « جون أفريك»)، مع أحمد التوفيق، ترجمة: نورا الفواري، جريدة «الصباح»، المغرب، السبت/الأحد 20–2003/09/21م، العدد 1074، ص9.

10 – باقر النجار، التنمية البشرية العربية، مجلة «ثقافات»، م.سابق، ص197.

11 – سورة الإسراء، الآية 70.

12 – باقر النجار، التنمية البشرية العربية، مجلة «ثقافات» م.سابق، ص 199.

13 – عباس الجراري، تسامح الإسلام مع الذات والآخر (دوافع وتجليات)، جامعة الصحوة الإسلامية، الدورة الثالثة (مفهوم التسامح في البناء الحضاري الإسلامي)، الدار البيضاء، 5–6–7 شعبان 1414هـ/ 17–18–19 يناير 1994م، مطبعة فضالة، المغرب، ص3.

14 – عبد الله حمودي، مصير المجتمع المغربي، (رؤية انثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف)، دفاتر «وجهة نظر»، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء– المغرب، 2004م، ص 157.

15 – ينظر، علي كريمي، التحول الديموقراطي في المغرب، مجلة «نوافذ» (المغرب)، العدد 7، أبريل 2000م، ص12.

16 – سامر أبو القـاسم، أي دور للدين في سياق التطور التنموي الشامل؟ جريدة «القدس العربي»، م. سابق، ص 17.

17 – عبد الله حمودي، مصير المجتمع المغربي، م. سابق، ص 43.

18 – الحسان بوقنطار، سنة على أحداث 16 ماي (تحدي الإصلاح)، جريدة «الاتحاد الاشتراكي»، المغرب، الجمعة 14 ماي 2004م، العدد 7579، ص2.





جناحان إلى العنقاء: معراج النبي محمّد ﷺ ورؤيا يوحنّا

فكتور الكك(*)

على ألحان التّرانيم الميلادية صحوت على الحياة! وعليها أَغْفَيْتُ، عارجاً إلى عوالم مسحورة، في كلّ ليلة من ليالي تاسوعاء ميلاد المسيح. وبينما كانت تهدهد غفوتي اليقظةُ، كانت أطياف الآتين من الشرق تجدّ في إسرائها نافذة من أقطار خيالي إلى النّجم الهادي إلى الطفل العجيب. ولكم استنزلتها إلى ديارنا وقدس أقداس كنيستنا، متنوّراً سجودها للسيّد، فأحسبها تجوس بيننا، تحمل المرّ واللبان من بلاد فارس القصيّة المسحورة! ولم يكن ليوقظني، من إسرائي العارج الهابط، إلا كاهن المذبح وأبيله يجأر بالنقرة الأخيرة من الترنيمة: هلّل، هلّل، هلّلونو!

عندئذ، كنت أدرك أن: «ليس في الدّار غيره ديّار»!

ولكم هبَبْتُ، قبيل ذلك أو بعيده، من مكاني إلى «القُرّاية»، أتلو صفحات من «السنكسار» عن حياة القدّيسين الصالحين، ولم أكن تجاوزت الثامنة. ولم أكن لأتهيب مواجهة جمهور الكنيسة، فعالمي، أيامئذ، كان موزّعاً بينهم وبين عالم المعارج وبساط الهجرة إلى المجهول! وكنت في هنيهات بعض المعارج أو الهوابط أتصور، بيقين، أن الطفل يسوع، وأن عجيباً، يصغي إلى تلاوتي... ولَكَمْ ساءلته في سري: لِمَ أتَى المجوس إليك من دون الناس؟ ولم قدموا من بلاد فارس

(*) كاتب وأكاديمي من لبنان .

لا من سائر البلدان؟ ورغم الألفة بيننا، بقي سؤالي من دون جواب، إلى أن شببتُ عن الطوق، وكانت هجرتي إلى إيران فتحاً ثقافياً مبيناً... وبعد سنوات من التنقيب والبحث كثيرة، صحا عقلي وانجاب حدْسي عن غمامة اللّغز: أليس المجوس رمزاً لوحدانية عقيدة زرادشت تُنبئ بقدوم المسيح، وتقول بالرسالات القادمة ؟.

إلا أن هجرتي بالجسد والروح إلى إيران سبقتها هجرة بالروح خرجت بي من حمى الطفولة إلى معترك القدر في خضم الحياة. كان ذلك قبل أن أتعالى من مستوى الإيمان المبرمج إلى قمة التوحد بين الأديان في وجداني المطمئن القلق في آن، الناهد إلى جبل القاف، بحثاً عن العنقاء! فبعد المنزل الأول من «منازل السائرين» عبر «عالم السير والسلوك»، قادني الشوق بالحدس من عالم تاسوعاء الميلاد بالقرية إلى عوالم بيروت المدينة حيث انصرفت إلى التحصيل وارتياد مجاهل المعرفة. وخلافاً لرفاقي الذين تبعثرت نفوسهم في تكثر أشياء المدينة، صمدت في وحدانية شرنقة ذاتي وفَيْلجتها أنفذ منها إلى ما أريد من الأشياء والحاجات، فلم تبهرني أضواء المدينة، ولم يستهوني من أصواتها سوى الأصوات الخافتة الخفرة. تلك كانت، وايم الحق، أصوات أمواج اليمّ ترتفع من ميناء بيروت إلى شرفات «الأشرفية»، خلال سكون الليل وسجوه أو صدى النواقيس في غلس الدّجى، أو نداء الأذان يشق سكينة الفجر. أما في وضح النهار، ولا سيما في أيام العطل، فكانت الجذبة إلى واجهات المكتبات. وذات يوم، طرأت جذبة فريدة إلى واجهة مكتبة بجوار سينما كابيتول في ساحة رياض الصلح، اليوم. أبصرت كتاباً مسجى بنبض، تزينه منمنمة فارسية، خط تحتها وتحت «ظلال الوحي» ثلاث كلمات: رباعيات عمر الخيام!

هكذا عبرت إلى المنزل الثاني من «منازل السائرين» في هجرتي الرّوحية إلى موطن المشرقيين القريب البعيد. ولم يؤلمني أن أنفقت على شراء الرباعيات رصيدي الأسبوعي كاملاً، وإن يكن ذلك ألجأني للعودة إلى المدرسة مشياً على قدميّ! في الطريق، قلّبت صفحات الكتاب بين يديّ كما يقلّب الصائغ الدّرر المنثورة. وقد ارتحت إلى تحويل وديع البستاني رباعيات الخيام سباعيّات في بيان سهل رقراق، فطربت لفاتحته يعلن الرياضي الفلكي الحائر إيمانه بربّه وتوحيده إياه:

ربّ رحمــاك إن أردت الحسابا
إنما قلت ما حسبـــتُ صوابــا
أفـألقـى علـى يديــك العقابـا؟
بيـن مـن صوّروا الوجود سرابــا
أنـا أجلـوك فـي الكؤوس حبابـا
أنـا شيخ التوحيـد بين الندامـى
لا أثنّـي إن عــدّدوا الأربابـــا!!

ورغم مضمون الرباعيات ـ السباعيات الأخرى المشعر بحيرة الخيام وشكّه في بلوغ الحقيقة، فإنه أعادني إلى حكاية المجوس مواطني عمر الخيام وسر اهتدائهم بنجم حقيقة كبرى قصوى قائمة وراء عالمي الصغير. شاركت الخيام عطشه إلى كشف الستر عن المعمّى الأكبر، إلا أن حيرته لم تشوش إبرة بوصلتي المتجهة باستمرار نحو القطب الأعلى. وما أن عرفت أن المجوس شاركوا زرادشت نبيّ إيران العتيقة دينَهُ مقدّسين النور الفياض من أهورامزدا[1]، حتى أدركت بحدسي أن حقيقة الأديان واحدة وأن السابق يهيئ للاحق. وكنت في تلك السنة المدرسية في صف «البريفه» قد شرعت بمطالعة القرآن...

يومئذ، لم أكن قد اكتشفت ابن عربي ولا حافظاً الشيرازي، لسان الغيب، الذي يقول بالفارسية:

همه كس طالب يارند جه هشيار وجــه مست
همه جا خانه ى عشق است جه مسجد جه كنشت[4]

ما أترجمه بالعربيّة شعراً سويّاً هكذا:

كلّ إنس صابئ للخِلّ صارا   صاحيـاً أو ذاهلاً مثل السكارى
كل نـاحٍ صار للحبّ مـزارا: مسجد المسلم أو دير النصارى!

استمرت حكايات المجوس وعقائد الزرادشتية وأساطيرها تشغلني طوال ذلك العام، إلى جانب تأملاتي في الإنجيل والقرآن. إلا أن العام التالي 52 ـ 53 فتح لي أفقاً جديداً على الفلسفة الهندية أو، بعبارة أصح، على الديانات في الهند. وهناك

كدت أضيع في متاهاتها وشعابها، في حين كانت هذه المعاناة كلها غائبة عن عقول رفاقي في المدرسة الداخلية، لا يكادون يتجاوزون في قراءاتهم كتبهم المدرسية وبعض المجلات. وجدت بعض الكتب حول ديانات الهند على رفوف مكتبة المدرسة، وكانت ما تزال جديدة لم تقلِّبْ صفحاتِها أصابعُ فضولي مثلي. فأخذت أقطع ملازمها الموصولة الصفحات بشغف وأقرأ منها أسطراً قبل أن أعود إلى الصفحة الأولى لقراءة منهجية. غير أن الكشف الروحي الذي تحصل لي منها كان أهم من كل ما قرأت، إذ تبين لي أن ثمة قوة فِيَّ وفيمن يسلكون الطريق الذي سلكت تتجاوز قوة العقل إلى اللامحدود... وأدركت بعين القلب أن تنمية تلك القوة من شأنها أن توصلني إلى وكر العنقاء! ولما كانت مطالعاتي تلك باللغة الفرنسية فقد حاولت، منذ تلك السن المبكرة، أن أجد نظيرها في العربية، يقيناً مني - رغم إتقاني الفرنسية كمثل لغتي الأم - أن الإنسان يتسامى، مفكراً أو حادساً، عبر لغته الأم التي لا تنفصم عن عقله أو قلبه.

أفضى بي ذلك التوجّه غير المألوف إلى ارتياد مضامين غير مألوفة في دراسة الشعر العربي في صف البكالوريا الأولى، خلال السنة اللاحقة. فإلى جانب طربي لترداد قصائد بشار بن برد وأبي نواس والبحتري وأبي تمام وغزلياتهم- كنت أشغف بتلك التي تناولوا فيها شؤوناً فكرية أو دينية أو روحية، على ندرتها، بخلاف رفقائي. فمن بشار كان يستوقفني، متأملاً، قوله، مفضلاً إبليس على آدم، والنار على الطين:

إبليس أفضل من أبيكم آدم ... فتبصـروا يـا معشر الفجَّـارِ
النـــار عنصـــره وآدم طينـة ... والطين لا يسمو سمو النـارِ!

فكان ذلك يعيدني إلى معلوماتي البسيطة حول الزرادشتية والمشوهة أحياناً في كتابات من تناولوه وتناولوا دينه باللغة العربية.

كذلك، رغم شغفي بخمريات أبي نواس التي تستولد المعاني وتستثير المشاعر من عوالم المجاهل، فإن ما كان يستهويني في قصصه الخمرية هو «قصة الأمم» ترويها ابنة الكرمة محتبية تتحلق حولها الأقوام، أو إثارته موضوع «طبائع الإنسان الأربع» وأن الثلج مستودع الأضداد، فهو «بارد حار» في آن. وانطلاقاً من ذلك كنت أدلف إلى تنور الحقيقة في هذا العالم وأبعد منه، وكنت أسعى إلى هتك أسرار

تحملني إلى موطن العنقاء المسحور. وعلى ضوء ذلك، كنت ألجأ باستمرار إلى تأويل ما أقرأ وما أسمع، وما أزال شغفاً بالتأويل، إذ لولاه لما كان من معنى لأي نص، وبدون الأنا بين الموضوع والمحمول لا مسلك نحو الحقيقة. لذلك، لم تكن مبالغة الشعراء، أحياناً، تصدمني. فإذا قرع سمعي قول شاعر «الحكمة» خلال جيل والدي (مراد أبي نادر):

قل لوكر النسور قدست وكرا   كل يوم تهدي إلى الأفق نسرا
عبقري الجناح أقرب مر ما   ه إلى السماكين إن أراد مقرا

كنت أرى في قوله حافزاً لتحليق روحي في فضاء المغامرة الروحية. ألم يقل السيد: مملكتي ليست من هذا العالم؟ ألم يدعنا للعودة إلى الطفولة، أي إلى الفطرة التي لا يعقلها العقل؟

أما الشاعر الذي رفع جناحي في اتجاه العنقاء فكان المتنبي، خلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن. بطبيعة الحال، كنت ورفقائي نطرب لمدائحه في سيف الدولة ولبلاغة أسلوبه تقرع أسماعنا كمثل قعقعة السلاح وملاحم البطولات. إلا أني يممت في دراستي له شطر كتب غير مدرسية تعرفت من خلالها إلى وجه آخر منه هو الروح الذي أدّى به إلى ادعاء النبوة. تجلى ذلك في بعض قصائده حيث يقول:

يا أيها الملك المصفّى جوهراً   من ذات ذي الملكوت أسمى من سما
نور تظاهر فيك لاهوتيُّه   فتكاد تعلم علم ما لن يعلما
أنا مبصر وأظن أني نائم   من كان يحلم بالإله فأحلما..
كبر العيان عليّ حتّى إنه   صار اليقين من العيان توهما[5]

كان المتنبي معبراً لروحي القلقة المتجهة بوصلتها نحو الغيب، فلما عبرت إلى صف الفلسفة، عادت بي حيرة أبي العلاء وشكه إلى رباعيات الخيام أستذكرها من جديد. ثم شطحت بي فلسفة ابن سينا وقصيدته العينية إلى مجاهل الغيب فيما وراء الطبيعة. فاستخفتني ورقاؤه المتعززة المتمنعة إلى بسط جناحيّ فترة نحو الحقيقة الكبرى. ثم اعترتني حيرة شديدة مع الغزالي، إلى أن شفى نفسي وأبرأ سقمها خروجه منها في «المنقذ من الضلال»، «بنور قذفه الله في الصدر»، فأدركت، قبل أن أتعرف إلى حافظ الشيرازي وكأسه الجمشيدية، أن القلب منا هو

مبدأ الحقيقة ومعادها، وأن فيّ انطوى العالم الأكبر! ثم كان طيراني إلى وادي الشوق مع ابن الفارض وابن عربي، فكنت أشعر أني أقترب من المحجة البيضاء، خفقة من جانحيّ بعد خفقة.

إلا أن تتويج تلك المرحلة الثانوية، مدرسياً، وأكثر من ذلك، واقعياً، قد تجسد في حدث آخر العام المدرسي. فقد حزت جائزة الشرف لتفوقي في دراسة معظم المواد ومسلكي الصالح، وكانت من نصيبي جائزة الفلسفة العربية من يدي رئيس مدرسة الحكمة الأب خليل أبي نادر الذي غدا، فيما بعد، رئيس أساقفة بيروت للطائفة المارونية. وأهداها من مكتبته الخوري «لاون مقصود»، بتاريخ الأول من حزيران/يونيو 1955م. أما الحدث فيها فهو أنها كانت «الشاهنامه» للفردوسي، شاعر الملحمة الفارسية الأكبر!

أعادتني الشاهنامه بأساطيرها إلى عهد الطفولة وسحر المجوس، ثم ما لبثت أن حملتني على أجنحة حماستها الشعرية إلى ارتياد عالم المجهول الذي كان، باستمرار محجة الصبوة إليه. نقلتني إلى ماضي إيران البطولي الأسطوري، لكن ذلك الماضي انطوى في ثناياه على رسالة حكيم إيران العتيقة أي زرادشت. استهوتني رسالته وناره المقدسة التي انحدرت من السماء فأودعها مجمر معبده لتبقى مشبوبة إلى الأبد وتطرد بنورها ظلمات أهريمن الشرير.

ثبّتت «الشاهنامه» مساري إلى العنقاء، فأوحت إليّ أن رؤيا المجوس واهتداءاتهم بالنجم ومعالم مسيرتي الطويلة المتماسكة العرى كانت بمثابة «منازل السائرين» ممن شغلوا بصقل مرآة القلب من علائق الدنيا، وصبروا على اجتياز الأودية السبعة، كي تتجلى فيها صورة العنقاء! كما أنها ـ بما أثارته في خيالي من شوق إلى عالم ألف ليلة وليلة، بلاد فارس السحرية ـ كانت حافزي لتسجيل نفسي في طليعة الراغبين في دراسة اللغة الفارسية، عام 1956م، ويقيني حدس مبهم بأن سبيلي إلى العنقاء بدأت معالمه تبين. ولقد برّزت في دراستها بحيث تابعت ذلك بعد تخرجي وحزت منحة إلى جامعة طهران، فكان سفري على جناحي طائر الـ«هُما» الأسطوري الذي تسمت به طائرات الأسطول الجوي الإيراني.

وأخيراً تحقق حلمي فوق أرض الواقع. لكنه واقع من نوع خاص، لا حدود فيه بين الحقيقة والخيال، يتقلب بين الظاهر والباطن بيسر. في ديار المجوس هناك، تماهى في وجداني تراثي المسيحي وتراث الإسلام في تجل جديد نوراني احتمله قبس من نار زرادشت إلى أنوار السهروردي الشعشعانية، وشعلة اللمع عند سنائي، وحديث الطيور في مسيرة العطار، وصولاً إلى لهيب مولانا بوجده المشبوب أبداً، واستغراق حافظ الشيرازي في كأس جمشيد، واطمئنان عبد الرحمن الجامي إلى رضاء الخالق اللامحدود...

في ذلك الجو الروحاني العابق بمر المشرقيين وبخورهم استقطب كياني من جديد ـ في مدار الأفلاك التي اجتزتها ـ رؤيا يوحنا ومعراج النبي محمد، وكانا شغلا عقلي وقلبي خلال دراستي الجامعية الأولى في لبنان، فعدت إليهما من جديد، مستعيناً بالأنوار الشعشعانية التي لم تستطع منائر النفط الإيراني حجبها عني. فبين تواتر الفناء والبقاء، والمحو والصحو، والاحتراق بالشوق، والانخطاف بالقرب، غدت معارفي السابقة هزيلة، إلا أنها تحولت تجارب روحانية نابضة، وأحوالاً صوفية مكوكبة، وأدركت معنى الحديث المكرر على لسان أهل الصفة: حسنات الأبرار سيئات المقربين[6]!

فتح لي هذا الكشف الجديد معمّى رؤيا يوحنا، فأدركت معنى المعارج والمهابط لديه، يتنوّر عبرها أرواح الماضين من قديسي الأرض وأرواح العلويين من الملائكة عارجة هابطة بين الأرض والسماء، ولا غرو، فالطهارة المثلى تسقط الحدود، كما القرب من عنقاء الحقيقة القصوى تسقط الحجب[7]!

من ذلك المقام الروحاني، تمثل لي، حدساً، حضور الغابرين المختارين وأعصرهم الماضية، والتمع في ذهني قول المتنبي العجيب، وإن على صعيد آخر:

ولقيت كلّ الفاضلين كأنما   رد الإله نفوسهم والأعصرا[8]

هذه الرؤيا اليوحناوية، وجدت رجع صداها وتصوراً شبيهاً بها في التماعات حافظ الشيرازي الغيبية والمقتضبة كالعادة، في غزليته الصوفية الشهيرة ذات المطلع الآتي:

دوش ديدم كه ملايك در ميخانه زدند... كل آدم بسرشتند وبه بيمانه زدند[9]

وقد ترجمتُ أبياتها شعراً عربيّاً سويّاً بما يلي:

ملائكُ حلَّت ليلَ أمس بحاننا جَبَلنَ عجين الآدميّ بجَامنا
هجرن سماوات، عفافٍ تخلّق وكدَّيْنَ مثلي يحتسين شرابنا
وناءت بحِمْلٍ مِ الأمانةِ قبة فكان نصيبي واصطفيت لدارنا
غدوت، أنا المجنون، قرعة فألهم يريني حباب الراح سراً بدا لنا
ألا فاعذر القوم الذين تفرّقوا أنافوا على السبعين ثنتين بالقنا
أقاموا حروباً بينهم لعقيدة وضلوا طريق الحقّ سراً ومعلنا...
فشكراً لربي وطّد الصلح بيننا فبالرقص والطاسات قامت لحالنا
جماعة صوف في دُويرات غربة تنادت لشكر بالكؤوس وبالْغِنَا!
هي النار ليست ما يضاحك شمعنا بيادرنا التاعت فراشاً بنارنا!
ويا حافظاً مَن مثلُ شخصِك رافعٌ نقابَ محيًّا الفكرِ يَطرق بابنا؟
فشِعرك أقلام تمشط عقرباً من القول يغدو طَيعاً لبياننا...[10]

ذلك الكشف المبين النابع من تراث ابن عربي وابن الفارض وذي النون المصري، والغائرة جذوره في «حديقة الحقيقة» لسنائي، وبستان رابعة المزهر حباً، وفضاء الجنيد البغدادي... تمثل تفاصيل مذهلة ودقائق شتى في آثار العطار ومولانا الرومي وسعدي وحافظ وسواهم. وبمجمل هذا التراث الغني المغرق في آرِيَّتِهِ التفصيلية فهمت رموز معراج محمد الذي أُرِيَ من آيات ربه ما لم تره عين، وسمع من خلالها ما لم تسمع به أذن، وأدرك ما لم يخطر ببال بشر! المعراج كان هجرة رمزية قابلت هجرة الرسول الواقعية من مكة إلى المدينة وهجرة المؤمنين برسالته من مهد الإسلام المهدد يومئذ إلى حمى المسيحيين في الحبشة يستظهرون بهم. ولئن كانت هذه الوشيجة درساً بليغاً لنا في أيامنا هذه التي لم ندرك خلالها مغزاها، رغم انقضاء أربعة عشر قرناً- فإننا لم ندرك باطن الأمر في معنى الإسراء المحمدي من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى!

﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى

الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير﴾[11]. والرؤية هنا في قولٍ هي محمولة على رؤية الفؤاد، كما فُصِّل في حديث مسلم عن أبي ذر الغفاري. ورؤية الفؤاد أليست هي رؤيا؟ ألم يردد الذاهل عن ذاته:

رأيـت ربـي بعيـن قلـبي فقال: مَن أنت؟ قلت: أنت[12]!

ومن الآيات التي «رآها» لقاؤه الروحي بالأنبياء في ديار المسجد الأقصى، وجميع ذلك رؤية بالفؤاد. يؤكد ذلك الإسراء أي السير في الظلام والانتقال خارج مسرح النور، فتحول الرؤية عندئذ رؤيا، كما يؤكده التأكيد بالظرف للفعل من غير ما ضرورة إلا ضرورة المعنى (أسرى ـ ليلاً).

وكما أن الملاك جبريل عرج بالرسول من سماء إلى أخرى حتى السابعة، والتقى الأنبياء، وآخرهم في السابعة إبراهيم أبو الأنبياء، قبل أن ينتهي به المطاف إلى سدرة المنتهى التي لا يمكن للملائكة أن يتجاوزوها ـ هكذا، «أرسل يسوع المسيح ملاكه بهبة من الله ليكشف لعباده ما لا بد من حدوثه عاجلاً... ليخبر به عبده يوحنا، فشهد بكلمة الله وشهادة يسوع المسيح في كل ما رآه «وهكذا اختطفه الروح في يوم الرب وسمع خلفه صوتاً قوياً كصوت البوق يقول...»[13]. ثم تتوالى مشاهد رؤيا يوحنا فيرى عجائب كلها سبع في سبع ـ وهو الرقم المقدس في تراث الساميين وسواهم ـ وهي تطابق عدد الكنائس السبع التي خاطبها القديس يوحنا مقوياً عزمها وصمودها بما رآه من آيات الله، كما من بعده النبي محمد... والذي يسترعي الانتباه في هذه الرؤيا أنها سلسلة من الرؤى تتدرج في مشاهدها كتدرج «منازل السائرين» وتواتر «أودية السلوك السبعة» و«المقامات السبعة» و«الأحوال السبع». وأهم من ذلك أنه رأى شؤوناً مضت وشؤوناً قائمة وشؤوناً ستحدث، وهكذا ذاب الماضي والحاضر والمستقبل في اللازمان كما أن الرؤى توالدت في أمكنة مختلفة متكثرة استُحْضِرَتْ ليوحنا في مكان واحد أمام عيني قلبه. فخرج بذلك من قيدي الزمان والمكان. والدليل أن الملاك الذي حمل يوحنا من بين الملائكة السبعة حمله «بالروح إلى جبل عظيم شاهق» وأراه أورشليم الجديدة «نازلة من السماء من عند الله». كذلك يؤكد أن هيكلهم ليس مادياً فيقول: «وما رأيت هيكلاً

في المدينة، لأن الرب الإله القدير والحمل هما هيكلها»[14].

إن حالتي الرؤيَيْن هما حالتان روحيتان، وكذلك الهيكل والعرش عند سدرة المنتهى. وكما الرؤيا لدى يوحنا والنبي محمد كذلك مرحلة الكشف وظهور العنقاء حيث تسقط الحجب فتحول المعرفة عرفاناً.

هذا المقام الأخير وهذه الحال الأخيرة في سلّم المقامات والأحوال بلغهما مولى العارفين جلال الدين البلخي الرومي، خارجاً من المكان إلى اللامكان ومن الزمان إلى اللازمان. يقول الرومي نفسه:

غربت از اغيار باشد نه ز يار بوستين بهر دى آيد نه بهار!

وترجمتها بالعربيّة: (الحياة) بين الأغيار غربة لا مع الخِلاّن، كما أنّ عباءة الصوف تناسب الشتاء لا الربيع.

فإذا عدنا إلى الرومي ألفيناه يصف تلك الحال التي تحرر فيها من جاذبية المكان وتعاقب آناء الزمان في أربعة أبيات فارسية المحتد نقلتها إلى عربية كريمة النجار هكذا:

من سدرة المنتهى جاوزتُ أفلاكا قرناً بقرن طويت الدهر ذيّاكا
سوط الرحيم رماني في ذرا فلك لا تجتليه عيون الإنس لولاكا
قد حال ناسوتنا لاهوت معرفة بوركت من عضد يمناك مرماكا
فالحال مِنِّيَ أحوال مجنَّحة لا النطق يشرحها أو حدس مولاكا[15]

ترجمت هذه الحال العجيبة في لساني الخاص بأبيات من قصيدة طويلة في مولى الروم وشيخ الفرس وآي الرحمن القطب ـ حين قلت:

عرفان الله بك انكشفا ونقاب الحضرة قد نقبا
وبيان الله بك «مثنى» يتنزَّل شعراً ما عَرُبا:
«قرآن الفرس» و«أحمده» نور لضياء ما اجتُلبا[16]

إن البيان، بطبيعة الحال لعاجز عن وصف هذه الحال، لذلك قال الرومي فيها ينظر: إنها تفوق مضمون الكلام، فهي وراءه، وليس في مقدور القول وصف ما

يعتمل فيها:

حال من اكنون برون ازكفتن است   اَنجه مى كويم نه أحوال من است![17]

أي بالعربيّة:

حالتي الآن غدت فوق الكلام   ترجمان الحال خبط في الظلام

فالفكر الصالح والقول الصالح والعمل الصالح تحول بالمجاهدة وصقل مرآة القلب انعكاساً في المرآة إلى السرّ الأعظم. تلك هي مسيرة الإنسان الكامل أو الساعي باستمرار إلى الكمال، بنعمة ربه، لا يؤتاها إلا من سعى إليها، إذ طريق الكمال ذات اتجاهين: صعود وهبوط، معراج وتنزيل.

إن الذي أوتي النفاذ إلى أقطار الأرض والسماوات ـ بسلطان ـ إلى ما وراء سدرة المنتهى، متجاوزاً الحدود المرسومة للملائكة، يعاين ويسمع ويتنزل في فؤاده ما لم تره عين ولم تسمع به أذن ولم يخطر ببال بشر! هي الحواس الباطنة تستبدل بالحواس الظاهرة، فينفذ صاحبها من حيّز المكان ويخرج من دورة الزمان. ألم يقل نبي الإسلام: «زُويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها»؟ وقد صاغ هذه المفاهيم العقلانية وما بعد العقلانية المتجلية في الفؤاد جلال الدين بإيضاح، خلاصته بالعربية:

«إذا رُفع القيد عن إحدى الحواس تبدلت وظائف الحواس الأخرى مجتمعة. فعندما تجوز الأذن حد النفاذ تصبح عيناً. ما أكثر الكلام الذي أُلقي في قلب موسى فأدى إلى اختلاط الرؤية بالكلام!»[18]. فالحال الناشئة عن الحواس الباطنة لا تتقيد بمعطيي الزمان والمكان.

قال ابن الفارض:

تحقّقتُ أنّــا في الحقيقة واحـــد   وأثبت صحو الجمع محو التشتتِ

فكلـي لسـان نـاظـر، مسمــع، يـد   لنطــق، وإدراك، وسمــع، وبطشــةِ

فعينيَ نـاجت، واللسـان مشاهــد   وينطق مني السمع، واليد أصغــتِ[19]

إن حالة «الخلط ما بين الرؤية والكلام» و«اختراق ما بين الأزل إلى الأبد» هي حال تتجاوز أحوال الحياة المحسوسة والمادية، أي أنها حال ما وراء الأحوال، يمكن تسميتها بلغة الفلسفة «التجرد» وبلغة العرفان «الاستغراق» وما أشبه.

عند هذا الحد أتساءل: هل الإنسان حواس وإدراك حسي وعقل مجرد وحسب؟ أليس للقلب، كما يقول العارفون وأصحاب القلوب، أو لقوة وطاقة أخرى في الإنسان دور في مساعدته على تجاوز وتيرة حياته العادية إلى أحوال لا يجد لها تفسيراً أحياناً بالمنطق المعهود؟

أليس يقوم فينا ـ في مقابل العقل المادي الذي يحاول اختراق مدارات الكواكب بمركباته الفضائية التي ينبغي لها آلاف السنين الضوئية لتبلغ بعض تلك الكواكب ـ مَدٌّ روحاني لا تقيده الحواس ولا المادة، ولا يصدمه مكان، ولا يحده زمان؟ ألسنا نشعر بذلك في أعماقنا، فتحضرنا أحوال غريبة أو نستحضرها أحياناً؟

قال صاحب الفتوحات المكية:

خُصِصْتُ بعلم لم يُخَصَّ بمثله　　سواي من الرحمن والعرش والكرسي!

وفي الحديث النبوي:

«إن لله عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم النبيون والشهداء، لقربهم ومكانهم من الله»[20].

إن هذا القرب من الله لا يتحقق إلا بالإيمان الراسخ، فهو، وحده، يتحدّى سنّة الأشياء وسلسلة الأسباب والنتائج. أليس هذا معنى قول السيد المسيح في إنجيل متى: «لو كان لكم من الإيمان قدر حبة الخردل لقلتم لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هنالك، فينتقل ولما استحال عليكم شيء»[21].

وهذا الإيمان الراسخ الذي يتجاوز الإقرار بالكلام هو أعلى درجات القدرة، والفرق عظيم بين التصديق والإيمان كما جاء في القرآن الكريم: ﴿قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾[22].

فإذا عدنا إلى الإنسان في بناء كيانه العادي أفادنا العلم أنه لم يطور، بعد، جميع قدراته، ولا هو توصل إلى استعمالها كلها، فهو لا يستخدم سوى قسم من خلايا دماغه، وهو نذر يسير. فكيف نتصور وضعه، بعد تطور طاقاته؟ أليس يمكن أن يغدو، يوماً، قادراً على ما لا يستطيع إليه سبيلاً الآن؟ أليست البشرية تستطيع، اليوم، ما لم تستطعه في الماضي، عبر دهور مديدة؟

لو بعث فينا من الماضي من يعاين، في أيامنا، ما صار، بالنسبة إلى حياتنا اليومية، عادياً مبتذلاً، مثل الهاتف والناسوخ والهاتف الخلوي والبريد الالكتروني وعجائب الحاسوب ـ الكومبيوتر والسيارات والطائرات وأجهزة التحكم من بعيد والمركبات الفضائية وسائر مبتكرات الإنسان... ـ لاعتبر كل هذا من المعجزات!

فلم لا نتبين في قدرات أشخاص تفوّقوا روحياً ـ بتحررهم من معظم ما هو مادّيّ، اصطلاحاً، أي من علائق الحياة التي تعطل الذهن وطيران الروح وتصفية النفس، قبل ذلك، بالرياضات الروحية المستمرة وتحويل أعمالهم اليومية إلى أعمال منفوحة بروح العبادة والنزعة الإنسانية ـ وصفت نفوسهم حتى شفّت عما لا يستطيع معاينته إلا أصحاب القلوب أو أهل القلوب ـ إمكانات وكشوفاً روحية لا تتيسّر لسواهم من الملايين الذين تسيّرهم معيشتهم اليومية غير متشوفين إلى أبعد من ذلك؟

لقد عاد السيد المسيح في تعاليمه مراراً وتكراراً إلى التشديد على ضرورة التحلي بصفات الطفولة في الإنسان، ومعنى ذلك العودة إلى الصفاء الأول في الإنسان قبل أن تستغرقه الحياة الدنيا. فعندما سأله تلاميذه: «من الأعظم في ملكوت السماوات؟»،

«فدعا يسوع صبياً، وأقامه في وسطهم، وقال: الحق أقول لكم: لن تدخلوا ملكوت السماوات ما لم تعودوا وتصيروا كالصبية...»

خير لمن أَزَلَّ أحدَ هؤلاء الصغار، المؤمنين بي، أن يطوَّق عنقه برحى حمار، ويزجّ به في لجّ البحر.

«إن تُزلّك يدك أو رجلك، فاقطعها، واقذف بها عنك! لَدخولك الحياة، وأنت أقطع أو أعرج، خير لك من أن تُلقى في النار ولك يداك أو رجلان»[23].

إنّ السيد المسيح في هذه الآيات وفي سواها يشدد على ضرورة عودة الإنسان الذي أزلّته الحياة، أي أسقطته في الزلاّت، إلى صفاء الطفولة وطهارتها، قلباً نقياً، كي تنعكس فيه، بعد صقله، الأنوار الشعشعانية، كما يقول الرومي والعطار وابن عربي وسواهم من بعده. وقد استلهم هؤلاء وسواهم من العارفين الكبار تعاليم التوراة والإنجيل والقرآن ولم يفرّقوا بين الأديان، قال ابن عربي:

وقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ فمرعًى لغزلانٍ وديراً لرهبانِ
ومسجدَ أوثانٍ وكعبة طائفٍ وألواحَ توراةٍ ومصحفَ قرآنِ
أدين بدينِ الحبّ أنّى توجهت ركائبُه فالحب ديني وإيماني[24]

ثم جاء سعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وروزبهان بقلي الشيرازي وقافلة من العارفين، فأعلوا من شأن المسيح واقتبسوا من أنواره كما من شأن نبيهم وفيوضه، وهكذا فعل من سبقهم في تاريخ الأدب الفارسي. قال حافظ الشيرازي:

همه جا خانهء عشق است جه مسجدجه كنشت[25]

أي بشعر عربيّ من ترجمتي:

كلّ ناحٍ صار للحبِّ مزارا مسجد المسلم أو دير النصارى[26]

وما أكثر ما استلهم سواه المسيح وأنفاسه المحيية سيراً على سنّة سعدي وحافظ. قال الشيخ سعدي في حبيبة خاطبها بصيغة المذكر لأنه كان يصف قدّها الفارع ما ترجمته بالعربية:

قَدُّ سَروٍ وجهة الروض جرى خَطوهُ محضُ انسيابٍ، ما جرى!
مسَّ سطحَ الأرضِ رفقاً خالهُ ميِّت القبرِ مسيحاً فجرى!

هذه الحياة الروحية بمعانيها الإنسانية غير المنسلخة عن معاناة الناس بل المشاركة فيها بقوة هي التي جذبتني إلى بلاد ألف ليلة وليلة، إلى أدب الفارسية الذي يعلي شأن الإنسان ويجعل منه محور الكون، بعد محطات من السير والسلوك كانت بالنسبة إليّ لو أخذت بظاهرها لا بباطنها لحسبتها من صنع القدر، منذ طفولتي، مروراً بصباي وشبابي، عبوراً ـ بعد الزاد الكبير ـ إلى الكهولة والشيخوخة وهي التي عرجت بي على جناحي النبي محمّد ﷺ ويوحنًا إلى وكر العنقاء في جبل القاف حيث تلألأت في مرآته اللامتناهية خيالات صورة العنقاء!

❋ ❋ ❋

1– خداشناسي زرتشتي، نوشته ى مانك جى نوشيروان جى دهالا، مؤسسة انتشاراتى فرهنكى فروهر، تهران، 1377ه.ش، ص 16 ` 17.

2– إنجيل يوحنا، 12/8.
3– القرآن، سورة النور، 35/24.
4– ديوان حافظ الشيرازي، نشرروزكار، تهران، 1381، ص ، 166 غزل 80 (سابقه لطف ازل).
(*) الخِلّ أو الخليل هو، في نظري، المعادل الأقرب إلى مفهوم كلمة «يار» الفارسية التي تعني أموراً كثيرة بينها الخلّ والحبيب والمشارك في الإدراك الحدْسي. وهو، مثلاً، في مفهوم جلال الدين الرومي، نقيض «الغير» الغريب عن عالمك الروحاني في قوله: «غربت از اغيار باشد نه زيار»؛ وكذلك في مفهوم حافظ الشيرازي الذي كنى بلفظ «يار» عن الحلاّج الذي كان جرمه أن باح بالسرّ المكنون للحقيقة القصوى.
5– ديوان المتنبي، ضبطه وعلّق حواشيه المعلّم بطرس البستاني، بيروت، 1860م1276هـ، ص 7 - 8.
6– مجاميع الصوفية.
7– مجاميع الأحاديث.
8– ديوان المتنبي، ص 350.
9– ديوان حافظ شيرازي، باهتمام محمد قزويني وقاسم غني، كتابخانه زوار، تهران، د.ت. ص 124، غزل 184.
10– فكتور الكك، مختارات من الشعر الفارسي، منقولة إلى العربية، ملتقى سعدي الشيرازي، طهران، 2000م، ص 110 ـ 111.
11– سورة الإسراء، 1/17.
12– أبو سعيد بن أبي الخير، مؤتمر طهران، 2002.
13– رؤيا يوحنا، 11 ـ 3، الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، ط١، بيروت، 1993، ص 384 ـ 385.
14– رؤيا يوحنا، 10/1 - 22 متفرقاً.
15– مثنوي معنوي، دفتر دوم.
16– فكتور الكك، «جذبة مولانا»، فصلية «الدراسات الأدبية»، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 2003م، ص 218. «مثنى» إشارة إلى المثنوي، منظومته العرفانية الرائعة التي عرفت بقرآن الفُرس أو العجم. فهذا المستوحى من القرآن بمنزلة نور القمر من ضياء الشمس، في نظرنا.
17– مثنوي.
18– شرح مثنوي، از دكتر سيّد جعفر شهيدي، ج6، ص 614.
19– ديوان ابن الفارض.
20– ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذي، منشورات فرانتس شتاينر، شتوتكارت، 1992، ص 28 و 84.
21– إنجيل متى، طبعة جامعة الروح القدس، ص 87.
22–الحجرات 14/49.
23– متى 17/ 18 1 - 8 .
24– ترجمان الأشواق، قافية ن.
25– ديوان حافظ.
26– مختارات من الشعر الفارسيّ، فكتور الكك. الكويت، مؤسسة البابطين، 2001 .





حكاية إيماني

نقولا زيادة(*)

1

كنا نعيش في دمشق، في الميدان التحتاني (حيث ولدت في 2 كانون الأول / ديسمبر 1907م). أحسب أنني كنت في أواخر الخامسة أو بدء السادسة من عمري، لما أُرسلت إلى المدرسة. كانت مدرسة الفرير، التابعة لمؤسسة الفرير الكاثوليكية.

في صبيحة كل يوم كان الاجتماع الأول للتلاميذ، ومدته نصف ساعة، مخصصاً للصلاة في كنيسة المدرسة، كنا نبدأ ذلك بكلمات «بسم الله الحيّ السرمدي» يتلو ذلك مشاركة التلاميذ الأكبر سنّا في تلاوة صلاة، تعلمت مع الوقت نصها وهي:

«أبانا الذي في السماوات ليتقدس اسمك لتكن مشيئتك..». وأنا لم أفهم معنى باسم الله الحي السرمدي (إلا من حيث هي معنى غائم هو الذي استطعت أن أتصوره. لكن لا أذكر الصورة) لذلك كان أحرى ألا أفهم معاني كل هذه الكلمات المتعاقبة في الصلاة الربانية، كما كان الخوري يسميها. لكنني حفظتها (فأنا قوي الذاكرة).

ثم جاء دور شيء أطول وأكثر تعقيداً كما رأيت من توالي الكلمات والجمل وهو

(*) أديب وكاتب من لبنان .

«قانون الإيمان» (نصه طويل فلن أشغل مكانا لنقله) مع ذلك ومع توالي الوقت حفظته.

كان أبي يجيد اللغة العربية وكان ماهراً في الحساب، فكان يساعدني في كتاب مدارج القراء لجرجس همام، وكان يعينني في مسائل الحساب. ولما طلبت منه أن يساعدني في فهم «أبانا الذي...» قال لي هذه صعبة عليك الآن، وستفهمها بعد سنين. لم يكن هنا «بعد سنين» ليعينني (فقد توفي سنة 1915م).

وكان فيما حفظناه الوصايا العشر، اللطيف فيها أنها كلها تبدأ بالنفي: لا تكن لك آلهة سواي، لا تقتل، لا تسرق... إلخ.

وقد قال لنا الخوري (وهو الذي كان يعلمنا اللغة العربية أيضا): «الآن صرتم مسيحيين حقيقيين فأنتم تعرفون «أبانا الذي في السموات...» وبعض أجزاء من قانون الإيمان والوصايا العشر».

أنا واثق أنني لم أفهم العلاقة بأنني «صرت» مسيحيا بسبب هذه الأمور. فأنا أعرف أن أبي وأمي كانا ينتسبان إلى طائفة الروم الأرثوذكس دون أن أفهم معنى ذلك طبعا، ولأنني ولدت في يوم قريب من عيد «القديس نقولاوس»، فقد سميت نقولا للبركة، وكنت أعرف بطبيعة الحال أننا كنا مسيحيين.

2

اضطررنا إلى تبديل دار السكن، فتبدلت عليَّ المدرسة. أولا كانت معلمات تتولى شؤون تعليمنا- لغة عربية وحساب. والمدرسة كانت بروتستانتية (ولم أدر ما معنى ذلك، لكنني عرفت أنها مُدَرِّسة مسيحية).

كان في برامجنا مرات في الأسبوع، لا أذكر عددها، للتعليم المسيحي. «أبانا الذي...» والوصايا العشر ومحاولة تعليمنا «قانون الإيمان» في محاولة جدية من ناحية المعلمة لتحفيظنا إياه (أمر يسير) وتفسير معناه (لا أمل..). وإصرار أبي على أن هذا للمستقبل (لما تكبر يا نقولا).

فضلا عن ذلك أخذت المعلمة تقصّ علينا قصصاً، «قصص الكتاب المقدس».

القصة كانت أيسر فهما وأكثر تشويقاً، ولو أن أموراً كثيرة من أجزائها الإيمانية لم أنتبه لها أو لم أهتم بها.

القصة الأولى «الله خلق العالم في ستة أيام واستراح في اليوم السابع» المهم لي ما معنى «الله»، بل هذه الطريقة العجيبة في أن يتم كل شيء من السماوات والشمس والكواكب إلى بُقُول الحَقْل- وعلى رأس هذا كله الأب الأول للبشرية آدم. واستتبع ذلك قصة الجنة لآدم وحواء، ومخالفة هذين (المجرمَيْن) أوامر الله، كي يطردا من الجنة السماوية فيلقيا صعوبات ومشكلات في المعيشة. الذي فهمته أن الله خلق كل شيء، وجميع المكافآت والمشكلات على نحو كامل. إن الله هذا حري بأن يُحْتَرَم. لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد. ذلك أن البشر، مع الزمن، امتلكتهم خصومات وشرور وآثام، وعصوا أوامر الله، فأهلكهم الله جميعا. هذه قصة الطوفان. نوح هو الوحيد الذي وجده الله مؤمنا يسلك سبيل الخير. فاختاره لينقذ البشرية عن طريقه فأدخله فُلْكاً بناه هو بالأمر المطاع، وأدخل فيه أزواجاً من كل الأجناس الحية. وهطلت الأمطار أربعين يوما وأربعين ليلة. زال بنو البشر الشريرون، وخرج نوح ليكون الأب الثاني للبشرية.

وعمل هذا الإنسان الجديد فترة قصيرة بروح الطاعة، لكن كانت ثمة فئات تصنع شرا. أراد الله أن يعلم الناس أمثولة فأُرسلت نيران الجحيم على سدوم وعمورة (على الساحل الجنوبي للبحر الميت) فأحرقت الزرع والضرع، ولكن لوطاً نجا بأمر من الله.

وإلى هذه كان ثمة عشرات من قصص الكتاب المقدس. إذ إن الأمر وصل إلى العهد الجديد من هذا الكتاب. فكان ثمة جميع القصص والحكايات المتعلقة بميلاد السيد المسيح وتبشيره والقبض عليه ومحاكمته والحكم بتعليقه على الصليب لأنه خالف ما جاء على لسان الأنبياء القدماء (القصص الوارد ذكرها سابقا وهي من العهد القديم من الكتاب المقدس).

هنا كانت مختارات من تعاليم السيد المسيح موضع حفظ يضاف إلى «لا إله إلا هو الحي السرمدي» «وأبانا» ... إلخ.

هذه الأشياء عُلّمتها وسمعتها وحفظتها في المدرستين اللتين أشرت إليهما.

كنت في أوائل السنة الثامنة من عمري لما توفي أبي، وعُدْنا- أمي وأربعة أطفال أنا الأكبر سِنًّا فيهم، إلى الناصرة- موطن أبويّ الأصلي. كان ذلك في مطلع سنة 1916م.

3

بين سنتي 1916 و1921م عشت بضعة شهور مع خالي في طولكرم (مساعدة لأمي). ذهبت هناك إلى مدرسة رسمية من مدارس الحكومة التركية. لكن لم يكن هناك درس تعليم مسيحي أبداً. مات خالي.

وعدت إلى الناصرة بضعة شهور ثم انتقلنا إلى جنين- لكن كانت المدرسة الرسمية مقفلة، فكانت مدرستنا- أنا وأولاد من جيلي - شارع جنين الرئيسي وأزقتها وبساتينها والسهول والهضاب المحيطة بها.

في شتاء 1918-1919م (وكانت الحرب العالمية الأولى قد انتهت) أصبحت جنين والناصرة وطولكرم ونابلس والقدس ويافا وغزة وما إليها مناطق من دولة جديدة اسمها فلسطين في عهدة إدارة بريطانية عسكرية. وبدأت الحكومة الاهتمام بفتح المدارس، ففتحت المدرسة ودخلناها- كنا خليطاً غريباً من أبناء جنين وقراها وأولاد موظفين أو تجار جاؤوا البلدة للعمل. وكنا مختلفي الأعمار.

قضيت في المدرسة سنوات ثلاثاً، لا أنوي أن أتحدث عن المعلمين الذين لم يكونوا أقل خليطاً من التلاميذ. لكنني أشير إلى أمرين: الأول أنني حضرت خلال سنتين دروس الدين الإسلامي، وكان المعلم الشيخ سعيد مرعي (لم أحضر في السنة الثالثة لأن الشيخ سعيداً ترك المدرسة) وقد تعلمت في هاتين السنتين مبادئ الإسلام وعباراته وفروضه كما حفظت الكثير من سور القرآن الكريم القصيرة ومن آيات كريمة أخرى اقتضاها تفسير الدرس أحيانا.

ثم خطر ببال المعلم ج.خ. أن يعلم التلاميذ المسيحيين تعاليم دينهم. كان يجمعنا يوم الجمعة في المدرسة (وكنا كمشة عرب كما يقولون) .ج.خ. كان أرثوذكسياً متحمساً للمسيحية الأرثوذكسية. شدّد في دروسه على الأمور المتعلقة

بالمسيحية- ولادة السيد المسيح حتى صلبه- في الدرجة الأولى. وكان يُعنى أيضا بتفسير «أبانا الذي» و«الوصايا العشر» وما تبقى من هذه الشؤون. وكان يتحدث عن هذه الأمور بحرارة إيمان أصابتني عدوى منها. لكن لم أكن قد بلغت بعد السن التي تمكنني من فهم أي شيء. لكن ج.خ. أوقد شعلة الإيمان بسبب حماسته. لم أكن أعرف حتى تلك الأيام أن في المسيحية مذاهب. لكن التلاميذ العشرة الذين كانوا يحضرون درس ج.خ. كان بينهم الأرثوذكسي، والروم الكاثوليكي، واللاتيني، والماروني، والبروتستانتي. وكم كانت دهشتي كبيرة واستغرابي أكبر لمثل هذا الأمر الذي لم أفهمه.

لما نجحت في امتحان الدخول إلى دار المعلمين بالقدس صيف 1921م عرف ج.خ. ذلك ولما اقترب موعد سفري قال: «يا نقولا حافظ على أرثوذكسيتك. أنت تعرف الآن كل التعاليم المسيحية الأساسية، هذه ستفهمها في المستقبل، وعندك الإيمان المسيحي هذا سيتقوّى في السنين القادمة. يا حبيبي، حفظك الله».

لما دخلت دار المعلمين طالبا داخليا في أيلول / سبتمبر 1921م كنت أحمل جعبة فيها ثيابي، وأخرى وهي رأسي وقلبي حيث تسكن التعاليم المسيحية والإيمان. أما ما عرفته من الأمور الإسلامية، فقد كانت بالنسبة لي، معرفة ومعلومات لا علاقة لها بالإيمان.

حسبت أنني قد يتم لي فهمٌ ولو جزئيا لبعض التعاليم. لكن ذلك لم يحصل. لم تكن دروس تعليم مسيحي، وحضوري الصلوات في الآحاد وعيد الميلاد وعيد الفصح وفيه صلب المسيح، لعله، كما تنبأ ج.خ، زادا إيماني لكنه لم يزد معرفتي.

إلا أن شيئا عكس ذلك حدث لي. في السنة النهائية لنا في الدار (1923-1924م). كان ج.خ. يدرس لنا الأدب العربي، ومررنا بأبي العلاء المعري. وأعجبتني قصيدته «غير مجد...» حفظتها وكنت أردد أبياتها. في يوم من الأيام توقفت عند البيت:

صاحِ هذي قبورُنا تملأُ الرحـ   بَ فأين القبور من عهد عادِ؟

استفهامية البيت هي التي لفتتني، وأصبح الأمر إشكالا عندي. فأبو العلاء

يتساءل عن القبور من عهد عاد. وقد توقف عند عاد لقدم القبيلة أولاً وبسبب قافية القصيدة ثانيا. لكن لماذا يسأل عن القبور الأخرى. خطر لي، ولست والله أدري كيف تمّ ذلك أن الرجل يتساءل لا عن القبور وساكنيها ولكن عن القول بالبعث! كيف يمكن أن يُبْعث هؤلاء البشر الذين لا يحصى عددهم يوم القيامة ليحاسبوا على أعمالهم.

فالجنة للمتقين، ونار الله الموقدة لمخالفي هذه التعاليم. طبعا أنا داخلني الشك على أساس عقيدتي يومها. أنكر عليَّ ج.خ. هذا الشك وقال: أبو العلاء شاعر مؤمن، فلا تحمّله وزر الشكّ! لم أقتنع. لكنني أخشى أن يغضب عليّ إيماني ويعاقبني على ذلك. فكنت أشك وأنا حريص ألاّ تبدو مني إشارة تلَمِّحُ إلى ذلك.

تخرجت من دار المعلمين وعملت سنة مدرسية في قرية ترشيحا (قضاء عكا)، ثم نقلت إلى المدرسة الثانوية في عكا، حيث عملت من 1925 إلى 1935م.

الشك يلازمني على حذر وخوف من إيماني. لكن ليس ثمة مجال لتفهم ماهية هذا الشك. عهد إلي في عكا تدريس التاريخ القديم على المستوى الثانوي. كان علي أن أتعلم ذلك كي أعلّمه (في أول سنتين كنت أتعلم الدرس مساء كي أعلمه صباح اليوم الثاني). البدء بدراسة التاريخ القديم لمنطقتنا قادني تدريجاً إلى التعرف على أساطير الأولين. الأساطير التي كانت تسمى بابلية (نسبة إلى الدولة البابلية) وهي الدولة التي قامت في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد وفي أيامها دُوّنت هذه الأساطير بلغة سامية لكنها هي أصلا سومريّة تداولها السومريون في العراق في الألفين الخامس والرابع ق.م. كشف عنها في آجرات بابلية، ونشرت نصوصها ثم ترجمت إلى اللغات الأوروبية المعنية بلادها بتحري هذه الدراسات.

كان كِنغ (King) أحد كبار العاملين في هذا الحقل يومها قد نقل بعض هذه الأساطير إلى الإنكليزية سنة 1906م (أنا أتحدث عن سنة 1927م وما بعدها) قرأتها. خشيت أن أكون في حلم أو في إغماءة. لكن الأمر غير واضح. أسطورة بابلية عن الخليقة تبدو أنها الأصل لقصص الكتاب المقدس عن الخليقة. رواية الطوفان

موجودة تفاصيلها في قصة غِلغامِشْ. الفرق أن الذي نجا من الطوفان السومري سمح له أن يعيش أبدا. فلا يموت كما مات نوح. هذا النوع من الحياة كان مسموحا به في أيام السومريين، لكنّ «نوحاً» لم يكن يسمح له بذلك؛ لأن الله خلقه. فالخلق الإلهي يعطي المرء الحق في حياة محدودة.

ولكن لماذا يسمح للذي نجا من طوفان السومريين أن يمنح حياة أبدية؟ ومن منحه إياها؟

هذه الأمور التي يعثر عليها المرء في هذه الأساطير لها روابط متعددة؛ فالآلهة المتعددة قد تكون لها نظرات متباينة على ما تبدو لنا نحن المؤمنين. فهذا الناجي من الطوفان القديم والذي أعطي حق الحياة الأبدية، وتمتع بها على ما تذهب الأسطورة، يقابله في أسطورة ثانية قصة أبينا الذي ركب حيواناً أسطوريّاً قويَاً وأخذ يسوقه نحو السماء -نحو الآلهة- كي يمنح الحياة الأبدية، تحول الآلهةِ بينه وبين أمله؛ لأن الحياة الأبدية لم تُعْطَ للبشرية، بل للآلهة.

وأسطورة برج بابل تمثل هذا الشوق البشري للوصول إلى فوق! ذلك بأن الذين تشملهم هذه الأسطورة عدد كبير من البشر قرروا أن يبنوا برجاً مرتفعاً يمكنهم من الوصول إلى مظان الآلهة، ليحصلوا على شيء لا تسمح به الآلهة - ولم يسمح به إله العهد القديم «يهْوَه». لذلك لجأت الآلهة إلى طريقة مبتكرة كي يعجز القوم عن إتمام هذا البرج، وعندئذ تفرق القوم أَيَاديَ سبأ. ما هي الطريقة المبتكرة؟ حمل الآلهة القوم على التكلم بلغات مختلفة فلم يعد بإمكانهم أن يتفاهموا على العمل.

ولما نقلت هذه الأسطورة لتصبح قصة في الكتاب المقدس (العهد القديم) لم تغيّر كثيراً من غاية القوم ومحاولتهم الوصول إلى حيث يقيم يهوه أو إلى أقرب درجة منه. لكن لم تقل القصة المقدسة أن يهوه حال دون رغبتهم. لا لم تجد الصبغة الجديدة (الدينية إذا شئتم) سوى ما قام به آلهة القدامى للحيلولة دون نيلهم الأماني. حلت عليهم بنعمة الروح القدس (طبعا) شبه لعنة إذ أصبحوا يتكلمون لغات متعددة، فلم يعد الواحد يفهم ما يقال له. فعجزوا عن إتمام البناء.

في هذا الذي أشرنا إليه، والذي لا يعدو أمثلة من عشرات من الأحداث لها سبيل واحد. يحل الإيمان بيهوه، على أنه إله العالم الوحيد، مكان الآلهة المتعددة، لكنه يلجأ إلى الوسيلة نفسها. فالتفكير البشري لم يكن قد تقدم بما فيه الكفاية ليضع أسباباً أخرى وعوامل مختلفة عن الأولى.

لكن عندما نسير مع تطور البشرية هل نجد أن التعليل السماوي قد تبدل كثيرا خلال الألفين أو أكثر من السنين؟

لا أستطيع الإجابة. ولكنني أثير المشكلة. وكم مر على البشرية من أيام تثار فيها المشكلة الواحدة ويظن المؤمنون أن الحلول متباينة، ولكن عند البحث الدقيق في الخيوط التي تربط الماضي بالحاضر، نجد أن الذي تغير هو الشكل أو التعبير أو اختلاق النبرة أو ارتفاع درجات المكافأة والعقوبة، أو على الأقل كان توضيحها يختلف.

أطلت القول؛ لكن هذا الأمر يدخل في صلب دراساتي واهتماماتي لتوضيح الحركة التاريخية لي، لنقلها إلى القراء.

فأنا، شخصيا، أصبح هذا الإيمان الذي أشرت إليه جزءا من كياني النفسي والشعوري والفكري، وهي أمور يحسب الناس أنها أمور مفترقة تدخل العقول والقلوب. لكن الذين يرون ذلك لا أحسب أنهم يدركون تماما ما يجري في رؤوسهم وقلوبهم.

4

هنا أخذ الشك يتقوى فلم يعد يخشى سلطة الإيمان. وأخذ الشك «المعري» يتقوى.

الأسطورة القديمة- ولم يعد اسمها قصة الكتاب المقدس- تعلّل وجود آلهة كثيرة تملأ الفضاء. آلهة للخلق وآلهة للتدمير-آلهة للخير وآلهة للشر- آلهة للحب وأخرى للكره والبغض- آلهة للبناء وأخرى للهدم. لكن هذه الآلهة المتعددة كان لها إله يتولى رئاستها. كان اسم هذا الإله عند السومريين «إنْليل»، وهو إله الرياح

والزوابع وهو إله مدينة نيبور «نيفار»، فصار اسمه البابلي مردوخاً. اقتتل كبير آلهة الخير مع كبير آلهة الشر. قُدَّت آلهة الشر «تيامات» نصفين قدها مردوخ بضربة واحدة فكان من الواحد الجَلَد أي السماء ومن الآخر الأرض.

ونعم الآلهة بمراتبهم ومناصبهم وحرياتهم وحدودها. لكنهم كانوا بحاجة إلى بشر يعبدونهم فجاء مردوخ بدم زوج تيامات الذي قتل في الحرب، ومزجه ببعض التراب وخلق الإنسان.

وهكذا كنا نَحْلِقُ فانتقلنا إلى خَلْعِ الاضراس.

كل ما حملني إياه ج.خ. من إيمان مبني على قصص الكتاب المقدس انهار أمام ما يمكن أن يسمى التفسير الأسطوري لخلق العالم. ظل منه ما يتعلق بالمسيحية من حيث إن المسيح هو الذي بشّر بها. لكن حتى هذا كان بحاجة إلى توضيح. وعندها عكفت على قراءة «العهد الجديد من الكتاب المقدس». قراءة ودرساً وتفسيراً من كتب للاهوتيين كبار، ومن الاهتمام برسائل القديسين المسيحيين. وأخذ شكل الشك يتنامى ورسم الإيمان التقليدي يَمَّحي تدريجيا. لكن الذي بقي هو إيمان بقدرة خلاقة بالمبادئ الخلقية التي كانت قد نمت مع الإيمان أصلا. كيف يعيش الفرع فيما الأصل يتهاوى؟ لم أدرِ يومها، لكن مع الوقت أدركت أن هذا الذي عاش هو الأصل!

5

وقد بذلت جهدا كبيرا في محاولة لفهم هذه الأسس للإيمان: الله الحي السرمدي أبانا الذي في السموات، قانون الإيمان.

لجأت إلى كتب لاهوتية مختلفة المؤلفين والكتّاب والباحثين. لكنني لم أفهم المقصود الروحي أي الإيمان. فهمت «من أبانا» التي أحفظ كلماتها وجُمَلَها لكنني لم أستطع أن أتقدم في فهم العلاقة بين ما تحمله أجزاء «أبانا» من معانٍ تربط الأب بالابن وبالروح القدس. ظل فهمي لها فهماً جزئيا. لكن لم يصل إلى درجة الفهم أو الإدراك الترابطي بين عناصره.

ولم يكن موقفي من قانون الايمان أيسر من موقفي «من أبانا...»

كان أيسر أن أفهم ما تطلبه الكنيسة من تصرف بحسب المفهوم المسيحي- الصلاة والصوم وتناول القربان. لكن هذه لم تفسر ولم تلتحم بالأمور الواردة في «أبانا» و «قانون الإيمان». ظل هناك شيء هو إيمان بقوة تدير هذا الكون وتصرف شؤونه لكنها لا ترسم لكل شخص في الحياة سيرته على الأرض من أولها إلى آخرها.

لما عنيت بدرس الفلسفة اليونانية مع الدكتور كيتنغ (في جامعة لندن) أدركت الارتباط العضوي بين بعض هذه الأسس المسيحية والفلسفة اليونانية الأمر الذي لم يكن منه مناص.

لكن هذه المعرفة التي تمت مع الأيام ظلت معرفة في نطاق الفكر والتطور الفكري للمسيحية على ما يتضح من قراءة الآباء الأوَل من القرن الرابع وما بعد.

وهذه المعرفة لم تُثِر في نفسي شكوكاً ولا مشكلات. كانت فصلاً آخر من فصول تطوري الفكري المنطقي العام. وهذا الفكر الذي ينمو معي وأنمو معه، لا تثير أي عقدة في نفسي لأنني لا أقبل الإيمان الذي تشرحه الكنيسة لأنني لا أفهمه.

هذا الإيمان أدخل الكثير من الهدوء إلى نفسي. ولا يزال يتفاعل في أعماق هذه النفس. إلا أنه ظل في نفسي شيء يسائلها ويسائل المنطق والتاريخ. السيد المسيح وهو يقوم بالتبشير بالدعوة الجديدة التي حملت اسمه فيما بعد (المسيحية) لم يُدوَّن شيء عن حياته يومها والأناجيل الأربعة المقدسة التي دونت تفاصيل حياته ودَوّنت تعاليمه كتب ثلاثة منها متى ومرقس ولوقا في سبعينات أو ثمانينات القرن الأول الميلادي، والرابع، إنجيل يوحنا، يعود تدوينه إلى أوائل القرن الثاني الميلادي. فهي روايات؛ صحيح أنها قريبة من أيامه، لكن الذين وضعوها لم يعاصروه. والصلاة الربانية أي «الأبانا»، في الواقع مما اتفق عليه اللاهوتيون حتى بعد ذلك بمدة طويلة، ويبدو من هذا أن رواية الأناجيل تعرّضت فيما بعد لإضافات. هذا لم يبدل موقفي من القضايا التي دار تفكيري حولها، طوال تلك السنوات.

ولما قرأت شيئا عن علاقة الدين (الإيمان) بالعلم وعن التنافر القائم بينهما،

جاء السير أوليفر لودج (Sir Oliver Lodge)، وكان من كبار علماء الفلك في النصف الأول من القرن العشرين، يقول: إنه وهو العالم في العلم الرياضي مؤمن بما تدعو إليه المسيحية، وإنه ليس ثمة خلاف بين العلم والدين. لكن لودج كان قد فقد ابنه الوحيد في الحرب العالمية الأولى، وكان يحبه حبّاً شديداً، وكان يؤمن بوجود أرواح الموتى في الفضاء الواسع، بل كان يجهد في التحدث إليه (التحدث إلى الموتى قضية مهمة كانت ولا تزال) وقد تم له ذلك على ما تَوَهَّم.

ولما ذهبت إلى لندن لطلب المزيد من التاريخ (1935– 1939م) أملت أن أحصل هناك على بعض الأجوبة. ولكن الذي توصلت إليه، بعد قراءات متعددة وأحاديث كثيرة- هو أن القضية تشغل الناس، ويكتبون فيها ويتفلسفون ويفلسفونها. لكن ليس ثمة نتيجة قاطعة.

عندها، وكان ذلك قبل نحو ستين سنة، عدت إلى الإيمان الذي وقفت عنده ولا أزال. أقرأ الكثير، وأدير الأمر على نواح مختلفة وأعود إلى هذا الإيمان البسيط الهادئ الذي يسعفني عندما تعصف الآراء وتقوم الدنيا وتقعد، بسبب يحسب صاحبه أنه حل المشكلة. ولكن لا حل. والإيمان الهادئ هو السبيل الوحيد.

في صيف 2002م طلب مني أن أتحدث عن كتاب هيفاء اليافي «اليوم يأتي غدا». قلت لما جاء دوري:

أنا مسيحي أرثوذكسي، لكن أرثوذكسيتي لا تتقيد بالشروح والتعاليم التي تقول بها الكنيسة. فأنا مؤمن بقوة لا أدركها ولا أفهمها، ولذلك فقد ظل في قلبي ونفسي قُرَنٌ صغيرة تسكنها آلهة اليونان التي كانت للحب والكره والخير والشر، وكل ما يمكن أن يحس به الإنسان. ومن هنا فإنني أستطيع أن أستسيغ كتابا فيه زوايا لا يجوز طرقها.

* * *





آفاق

حكمة الموت

إلياس بلكا(*)

«الموت هو الحقيقة الثابتة، والفاجعة الحقيقة التي تُؤرق وتحيِّر وتزعزع ماعداها من حقائق، بما في ذلك حقيقة الحياة. فما قيمة أية حقيقة دنيوية يـمحوها الموت ويـذروها كـما تمـحو الـرياح وتـذرو كـل نقش أو أثـر على الرمال؟ ...»[1].

هذا مثال لصرخة الإنسان وألمه حين يقف مشدوها عاجزا أمام أُمِّ الحقائق وأخطرها: الموت. ولايجدي شيء أمام هذا القدر الغامض:

وإذا الـمَـنِيـة أنْشبــت أظفارهـا ألْفيـتَ كـل تَـميمـة لاتـنـفع[2]

حتى التفلسف الذي حاوله الأديب الوجودي «كامو» - في روايته «الغريب»- للتغلب على الموت لايقنع أحدا، فالموت لايمكن تجاهله ولاتحدّيه[3]. وكما قال شورون: «على الرغم من أن الإنسان قد يدرك تفاهته فإن التفكير في الفناء هو أمر يصعب احتماله»[4].

حدة المشكلة في العصر الحديث

ومن الطبيعي أن يهاب الإنسان -من حيث هو إنسان- الموت، ولذلك تجده أحيانا يتعلق بالحياة حتى في أشد حالات بؤسه[5]. لكن وعي الناس بثقل الموت ازداد حدة في هذا العصر، خصوصا في الحضارة الغربية التي وجدت نفسها في مأزق كبير بتركيزها على القيمة اللامتناهية للكائن البشري الفرد، فلم تستطع

(*) أكاديمي من المغرب.

التوفيق بين هذه الفكرة الأساسية وبين فناء الفرد الذي يبدو –لها– شاملا في الموت[6].

من جذور التخوف الغربي من الموت

من أهم هذه الجذور: التصور اليوناني القديم لعالم ما بعد الموت، والذي أثر طويلا في الإنسان الغربي، برغم ظهور المسيحية وتلطيفها لهذا التصور المتشائم[7].

ومن أبرز مصادر هذا التصور في التاريخ الإغريقي: الأوديسيا، فهذه القصة الطويلة المصوغة شعرًا، والتي تُنسب لهوميروس، تتضمن وصفا عاما لمصير أرواح الموتى وشكل حياتها وحركتها، وهي صورة حزينة ومرعبة ومظلمة عن العالم الآخر، حتى بالنسبة للأخيار من الموتى.

والجدير بالذكر أن هذه الصورة كانت سائدة قبل ذلك في الشعوب الشرقية، خصوصا بمصر وبلاد الرافدين[8].

وأفلاطون نموذج لهذا القلق من الموت، لذا بحث كثيرا مسألة بقاء الروح، وقدَّم أسطورة عن عالم ما بعد الموت مستلهمة من الأوديسيا، كما تناول موضوع الموت بصفة عامة[9].

وغير هذا توجد أسباب أخرى في الخوف من الموت يشترك فيها أكثر الناس، وقد لخَّصها ابن مسكويه في هذا النص:

كلام الفيلسوف ابن مسكويه حول الموت

قال: «إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري الموت على الحقيقة، ولا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه، فقد انحلت ذاته، وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأن العالم سيبقى موجودا، وليس هو بموجود فيه، كما يظنه من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد. أو لأنه يظن أن للموت ألما عظيما، غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه، وكانت سبب حلوله. أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت. أو لأنه متحير لايدري على أي شيء يقدم بعد الموت أو لأنه يأسف على مايخلفه من المال والمقتنيات. وهذه كلها ظنون باطلة لاحقيقة لها»[10].

قصور العلم عن كشف لغز «ما بعد الموت»

ولا يستطيع العلم أن يجيب عن هذه المخاوف التي أشار إليها ابن مسكويه، مثله في ذلك مثل التفكير العقلاني المحض. ولهذا فإن علم الباراسيكولوجيا المعاصر- وهو أقرب العلوم «التجريبية» إلى هذا الموضوع- لم يقدم لنا شيئا ذا بال عن الموت وماوراءه[11]. ولذلك يظل الدين مصدرنا الأساس في هذه القضايا وماشابهها، فماذا يقول لنا؟

الموت في الإسلام

إن الموت –في المذهبية الإسلامية- مجرد رحلة عابرة، وليس شيئا ثابتا أصيلا في الوجود؛ حتى وجود الإنسان في القبر هو وجود حي لاموت فيه، ومع ذلك فهو مؤقت ينتهي بالحشر والانبعاث. ولذلك يقول العلماء: الموت معناه تغير حال فقط[12]. وفي الأثر: إنكم خلقتم للأبد، وإنما تنقلون من دار إلى دار. قال القرطبي: «الموت ليس بعدم محض ولافناء صرف، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما، وتبدل حال وانتقال من دار إلى دار»[13].

حقيقة الموت

أما حقيقة هذا التغير وماهيته فمن شؤون الغيب المستور، يقول أبو حامد الغزالي: «...نعم ، لايمكن كشف الغطاء عن كنه حقيقة الموت، إذ لايعرف الموت من لايعرف الحياة، ومعرفة الحياة بمعرفة حقيقة الروح في نفسها وإدراك ماهية ذاتها، ولم يؤذن لرسول الله ﷺ أن يتكلم فيها، ولا أن يزيد على أن يقول: الروح من أمر ربي. فليس لأحد من علماء الدين أن يكشف عن سر الروح وإن اطلع عليه، وإنما المأذون فيه ذكر حال الروح بعد الموت»[14].

النوم أخو الموت

وإذا كانت الحقيقة العميقة للموت مجهولة لنا، فإن الشارع ضرب لنا مثلا قريبا إلينا، فقال النبي الكريم:«النوم أخو الموت»[15].

ولذلك جاء في القرآن الكريم قِران بين الأمرين: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى

إلى أجل مسمى. إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[16].

نحن في المنام نخرج من إطار الزمان، أو -على الأقل- من إطار الزمان العادي، وكذا من العالم الذي نعرفه، فلا نعود نحس به، ولذلك لايخضع الإنسان- في نومه- لقوانين العقل ولا لمنطق عالم الشهادة والدنيا. فهذا يقدم لنا فكرة عن انتقالنا بالموت من حال إلى حال.

وكذلك النوم نوع موت، وطالما كان هذا النوم لغزا حار فيه العلماء لحدود الساعة؛ فسيظل الموت لغزا آخر، أكبر وأعقد.

الموت : قيامة الإنسان

وإذا كان الكون سينتهي -كما يخبرنا القرآن- بانهيار شامل يكون إيذانا بمرحلة جديدة في الوجود، يسميها الكتاب الكريم بـ:«الآخرة»، كما يسمي هذا الانهيار بـ«القيامة»... فإن موت الفرد بمثابة إعلان لقيامته هو، وهي قيامة خاصة تسبق يوم القيامة الكبير. ولذلك روي عن النبي ﷺ قوله: الموت القيامة، فمن مات فقد قامت قيامته[17].

أول مراحل الآخرة

إن الموت- هذه القيامة الصغيرة- هو أول منازل الآخرة، كما أنه آخر مراحل الحياة الدنيا، ولذلك فهو فاصل مابين الحياتين وحدٌّ ما بين العالمين. فبالموت تبدأ حياة البرزخ، وهي عالم القبر، ثم البعث، فالحشر، فالحساب، وأخيرا يستقر كل واحد في الجنة أو في النار، في خلود أبدي.

ونظرا لخصوصية الموت على هذا الوجه-أعني كونه أول مراحل الحياة الأخرى- قال النبي ﷺ: «ما رأيت منظرا إلا والقبر أفظع منه»[18]. وفسّر ذلك في خبر آخر: «إن القبر أول منازل الآخرة، فإن نجا منه صاحبه فما بعده أيسر، وإن لم ينج منه فما بعده أشد»[19].

الدخول في عالم الغيب

ولما كان الموت تغيّر حال ليس إلا، ورجوعاً إلى عالم الغيب -فإنه تنكشف للإنسان- بموته- أشياء كثيرة من المغيبات التي سُترت عن حواسه. ولذلك يقال

له –كما أخبرنا القرآن–: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا، فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[20]. فالمعنى «أن البصر يحتد عند الموت فيعاين العبد جميع ماينتهي أمره إليه» وهو اليقين المشار إليه بقوله: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[21].

ولما كان العالم الآخر أجلّ وأكبر، فيه تنكشف للإنسان حقائق الوجود... مثّل السلف الدنيا بالنوم، والموت بالاستيقاظ منه، فقالوا: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»[22].. وكتب رجل إلى أخ له: «أما بعد، فإن الدنيا حلم والآخرة يقظة، والمتوسط بينهما الموت، ونحن في أضغاث أحلام، والسلام»[23]. وقال الغزالي في هذا المعنى أيضا: «ينكشف له بالموت ما لم يكن مكشوفا له في الحياة، كما قد ينكشف للمتيقظ ما لم يكن مكشوفا له في النوم»[24].

الموت نهاية للطغيان الآدمي

لقد خلق الله هذا العالم لأجل تحقيق حكمة الابتلاء، فالدنيا دار امتحان واختبار ، لا دار قرار للإنسان، لهذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون لهذا الابتلاء أمد، فينتهي بالموت، ومعه ينتهي طغيان الإنسان وتنقضي كبرياؤه الفارغة. لهذا جاء في الحديث: «لولا ثلاث ما طأطأ ابن آدم رأسه: الفقر والمرض والموت، وإنه مع ذلك لوَثَّاب». فهذه الأشياء –والموت أبرزها– تحدّ من أوهام الإنسان وأحلامه في العظمة والكبرياء، كما في الحديث الآخر: «إن الله ـ تعالى ـ أذل بني آدم بالموت»[25].

ولهذا كان من وظائف «الموت» بالنسبة للأحياء من الناس: تذكيرهم بحدودهم وتنبيههم على حقيقة عبوديتهم لخالقهم. وفي هذا المعنى روي: «كفى بالموت واعظا»[26].

المذهبية الإسلامية في الموت تفاؤلية

ورغم ماسبق فإن روح الدين في هذا الموضوع روح متفائلة وإيجابية، ولذلك ثبت –في تاريخ البشرية الطويل– أن الإنسان ما وجد عزاء في قلقه الدفين من الموت كما وجده في التدين. ومن خصائص عقيدة الأديان السماوية عن عالم ما

بعد الموت أنها قدمت البعث كمجموعة بعوث فردية، أي أن الإنسان لاتعود روحه إلى شيء كبير تذوب فيه، مثل «العقل» لهيجل، أو «الإنسانية» لكونت، أو «روح الكون»... ونحو ذلك من التصورات الفلسفية[27]... بل الإنسان -في الأديان السماوية- يعود إلى نفسه، فهو قد لايعود بالجسد نفسه الذي كان له، لكن وعيه وذكرياته... تبقى، أي أن شخصيته المستقلة لاتنقرض. بل إن هذه الأديان - خصوصا الإسلام- تقدم البعث بوصفه بعثا عاما لكل الإنسانية: الأقارب والأبناء والأصدقاء... كلهم سيبعثون على صعيد واحد. لهذا كان المستقبل الأخروي الإسلامي هو الأكثر تفاؤلا وانسجاما مع الرغبة العميقة للإنسان في الخلود الشخصي... من كل التصورات الدينية والفلسفية الأخرى.

ولهذا لا يكره المؤمن الموت ولا يرتعب منه، فهو يدرك أن الدنيا مرحلة عابرة، وأن موته هو خروج من عالم إلى آخر أوسع منه وأطيب، كما قال الصحابي عبد الله ابن عمرو: «إنما مثل المؤمن حين تخرج نفسه أو روحه مثل رجل بات في سجن فأخرج منه فهو يتفسح في الأرض ويتقلب فيها»[28].

وقد أحسن الغزالي التعبير عن هذا المعنى حين قال: «واعلم أن المؤمن ينكشف له عقيب الموت من سعة جلال الله ما تكون الدنيا بالإضافة إليه كالسجن والمضيق، ويكون مثاله كالمحبوس في بيت مظلم فتح له باب إلى بستان واسع الأكناف لايبلغ طرفه أقصاه، فيه أنواع الأشجار والأنهار والثمار والطيور، فلايشتهي العَوْدَ إلى السجن المظلم»[29]. هذا عن المؤمن، ويظل الموت حقيقة قاسية على منكري الغيب خاصة. فتبارك الله العظيم، الذي خلق الموت والحياة ليبلونا أينا أحسن عملا وهو العزيز الغفور.

❊ ❊ ❊

1 – من مقال: «حول الموت والحياة»، لأحمد السطاتي، صحيفة الاتحاد الاشتراكي، عدد 27 فبراير 1997م، الصفحة الأخيرة.

2 – من قصيدة الشاعر أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه.

3– اقرأ رواية الأديب الفرنسي : Albert Camus : L 'étranger.

4 – الموت في الفكر الغربي ، ص 82.

5 – اقرأ تصوير لافونتين لهذه القضية في قصتين من حكاياته: «الموت والذي لايموت»، و«الموت والحطاب»، في : Les Fables, p 36 ،235.

6 – الموت في الفكر الغربي، ص 288.

7 – راجع: النشيد الحادي عشر في: L'odyssée , p 156 à 174

8 – اقرأ : L'Au-Delà , p 32 à 34

9 – راجع محاورة فايدروس: خاصة صفحات:Phédon, p92 à 103 وكذلك محاورة: «في مدح سقراط»، خصوصا في الكلام عن الساعات الأخيرة قبيل موت سقراط، وهو الموت الذي أثر كثيرا في أفلاطون وغيَّر من برنامج حياته.

10 – نقله الشيخ القرضاوي في كتابه: « الإيمان والحياة»، ص 130.

11 -L'Au-Delà , p 116-117, 120.

12 - إحياء علوم الدين، 452/5.

13 – التذكرة ، 16/1.

14 – الإحياء، 526/4.

15 – رواه البيهقي في كتاب البعث والنشور، حديث رقم 484، باب قول الله –عز وجل– : ﴿لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾، عن جابر بن عبد الله وغيره بألفاظ متقاربة. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، 415/10: رواه الطبراني في الأوسط والبزار، ورجال البزار رجال الصحيح.

16 – سورة الزمر، آية 39.

17 – أخرجه ابن أبي الدنيا عن أنس في كتاب الموت – بإسناد ضعيف كما قال الحافظ العراقي في : المغني عن حمل الأسفار ، 527/4.

وجملة (الموت القيامة) : مبتدأ وخبر، أي الموت هو القيامة.

18 – أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم من حديث عثمان بن عفان، وقال – أي الحاكم– صحيح الإسناد ، بينما قال الترمذي: حسن غريب، عن المغني للعراقي ، 229/2.

19 – أخرجه الترمذي وحسنه، وابن ماجه، والحاكم وصحح إسناده، عن عثمان. عن المغني ، 230/2.

20 – سورة ق ، 22.

21 – اليواقيت والجواهر ، للشعراني ، 133/2.

22 – ينسب هذا الكلام إلى علي بن أبي طالب، كما في: تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لابن الديبع، ص 176. ويوجد مثله لسهل التستري، المتوفى عام 283هـ، كما في طبقات الصوفية للسلمي، ص 207.

23– عن الإحياء ، 483/4.

24 – الإحياء : 526/4.

25 – الحديثان ذكرهما القرطبي في تفسير أول سورة الملك، 135/18.

26 – قال العراقي في المغني 68/4: أخرجه البيهقي في الشعب من حديث عائشة، وفيه الربيع بن بدر ضعيف. ورواه الطبراني من حديث عقبة بن عامر. وهو معروف من قول الفضيل بن عياض، رواه البيهقي في الزهد.

27 – انظر التفاصيل في : L'Au-Delà, p 104

28 - أورده صاحب الإحياء، 527/4.

29 – الإحياء ، 528/4.

المراجع

1- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، ت 505 هـ. ط 2، 1992م. دار الكتب العلمية، بيروت.
2- الإيمان والحياة، ليوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة، بيروت.
3- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، لأبي عبد الله محمد القرطبي. اعتنى به فواز أحمد زمرلي. ط 4، 1995م. دار الكتاب العربي، بيروت.
4- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لابن الديبع.
5- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
6- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، ت 412 هـ. تحقيق نور الدين شريبة، ط 3، 1986م، مطبعة المدني، ونشر مكتبة الخانجي، كلاهما بالقاهرة.
7- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ت 807 هـ. بتحرير الحافظين: العراقي وابن حجر. دار الكتب العلمية، ط 1988م.
8- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لزين الدين عبد الرحيم العراقي، مطبوع بهامش: إحياء علوم الدين.
9- الموت في الفكر الغربي، لجاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، عدد أبريل، 1984م؛ الكويت.
10- اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر، لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني، دار الرشاد الحديثة بالدار البيضاء ، عن طبعة مصطفى البابي الحلبي لسنة 1959م.
11-جريدة الاتحاد الاشتراكي، صحيفة يومية تصدر بالمغرب، مديرها المسؤول: عبد الرحمن اليوسفي.

12- Grégoire, François: L'Au-Dela. Collection QSJ, 3éd, 1965.

13- La Fontaine, Jean: Les fables. Illustrés par Grandville. Editions Marabout, 1987.

14- Homère : L'odyssée. Traduit par Médéric Dufour. Editions Garnier Frères, Paris , 1959.

15-Platon:Phédon . Traduit par Paul Vicaire. Editions Belles Lettres 1980.





عندما احتلّ المسلمون جبال الألب

محمد السماك(*)

هناك اعتقاد عام بأن المسلمين العرب بعد أن فتحوا اسبانيا في عام 711هـ وأقاموا دولة الأندلس خسروا معركة بواتيه Poitiers في جبال البيرينيه Pyrenees في عام 732هـ وأن خسارتهم تلك تعود إلى كونهم «صحراويين» لا يتحملون البرد ولا الطبيعة الجبلية الوعرة بما فيها من غابات ووديان .

وهناك اعتقاد عام أيضاً بأنهم بعد تلك الهزيمة التي لحقت بهم على يد شارل مارتل Charles Martel انغلقوا على أنفسهم في الأندلس حتى دالت دولتهم بسقوط غرناطة .

هذه الدراسة تحاول أن تقدم وقائع علمية تثبت أن هذه الاعتقادات ليست صحيحة. كما تحاول أن تبين كيف أن المسلمين وصلوا إلى جنوب فرنسا وفتحوا مدناً مثل ليون وغرونوبل . كما وصلوا إلى سويسرا وحاصروا جنيف ولوزان وسيطروا على شمال إيطاليا ، وأنهم أقاموا المستوطنات في جبال الألب، وأشرفوا بصورة مباشرة ـ ولمدة قرن تقريباً ـ على الممرات الألبية الإستراتيجية في الغرب وفي الشرق على حد سواء .

وثمة آثار تركها العرب المسلمون في هذه المناطق جرى التعتيم عليها طويلاً ، إلاً أن العلماء بدأوا التنقيب عنها مؤخراً . ولا يقتصر التنقيب في بقايا

(*) كاتب وباحث من لبنان .

القلاع أو حتى الأديرة (التي كانت مساجد) فقط ، إنما في بعض العادات والتقاليد ، ومنها مثلاً عادة الامتناع عن تربية الخنازير ؛ وفي أسماء العديد من المواقع التي تقع في عمق جبال الألب والمتداولة حتى اليوم .. وكذلك في أسماء بعض العائلات من السكان الحاليين في بعض الأودية الجبلية .

وتعتمد هذه الدراسة أساساً على بحث أعده البروفسور مانفرد وينر Manfred Wenner أستاذ التاريخ في جامعة اليونز الأميركية ونشرته مجلة دراسات الشرق الأوسط Middle East Study في عددها رقم 12 الصادر عام 1980م تحت عنوان : «الوجود العربي – الإسلامي في وسط أوروبة في العصر الوسيط».

إن الوقائع التاريخية والتي لا يزال بعض آثارها قائماً حتى اليوم ـ تثبت أنه بعد ثلاثة قرون على معركة بواتيه التي تعتبر بداية نهاية التوسع العربي – الإسلامي في أوروبا، حافظ المسلمون على تواجدهم في عدة مناطق من أوروبة خارج شبه جزيرة أيبيريا (إسبانيا والبرتغال) . ومع أن هذا التواجد كان موضع إهمال أو تناسٍ في إطار الصورة الأوسع للعلاقات الإسلامية – المسيحية خلال فترة القرون الوسطى، فقد تبين للباحثين المتخصصين في القرنين التاسع عشر والعشرين أنهم تركوا وراءهم تراثاً أكبر بكثير مما كان يُعتقد من قبل .

ولعل أكثر مواقع التواجد إثارة للاهتمام هي تلك التي أسفرت عن سيطرة المسلمين العرب على الممرات الإستراتيجية في سلسلة جبال الألب التي تربط إيطاليا ببقية أوروبا وذلك لعدة عقود في القرن العاشر الميلادي .

إن هذه المقالة هي إيجاز سريع لأحداث تلك المرحلة . وهي تحاول تحليل الدوافع التي أدّت إلى التوغل الإسلامي في أوروبا الغربية ، وإلى أسلوب إدارة المسلمين لتلك المناطق التي لم تكن جزءاً من الدولة الإسلامية ، وأخيراً إلى المشروعية الحديثة التي يمكن استخلاصها من تلك المرحلة عندما سيطرت القوات العربية – الإسلامية على جزء مهم من طرق المواصلات الأوروبية الغربية .

في الوقائع

في وقت ما حوالي عالم 889 ميلادية ، نزلت قوة صغيرة من المسلمين العرب (قوامها حوالي 20 رجلاً) في منطقة فرنسية على ساحل البحر المتوسط قريبة من منطقة تعرف اليوم باسم «سان تروبيز1 St. Tropez » . وكانت هذه المنطقة تُعرف في القرون الوسطى باسم «فراكسيناتوم Fraxinetum». أما اليوم فإنها تعرف باسم «فرينيه Frainet» وهي تقع في إقليم الـ«فار Var»، جنوب فرنسا.

ويبدو أن الموقع والمحيط العام كانا مناسبين للمسلمين العرب الذين أقاموا التحصينات الدفاعية، ومن ثم استقبلوا بعد عدة سنوات هجرات متلاحقة ، بما في ذلك هجرات من النساء والأطفال .

ووفر جبل مجاور للموقع يُعرف اليوم باسم جبل الـ«مورMaures » (وهو الاسم الذي كان يطلقه الأوروبيون على عرب الأندلس) حجر الزاوية في منظومة الدفاع ضد الهجمات البرية . ومع الوقت نمت هذه المستوطنة حجماً وسكاناً.

وما أن تمّ تحصين هذه المستوطنة ضد أي هجوم معاكس ، حتى بدأ العرب المسلمون في توسيع هيمنتهم على الممالك المجاورة، ومنها مملكة بورغوندي Burgundy ، ومملكة إيطاليا Piedmont. ولما لم تبدِ تلك الممالك مقاومة تذكر، ولما كانت عائدات الهيمنة عالية ، تمكنت المستوطنة العربية الإسلامية في فراكسيناتوم Fraxinetum من جذب المزيد من موجات العرب المسلمين من إسبانيا الإسلامية (الأندلس) .

واستناداً إلى مصادر معاصرة فإن السبب الرئيس الذي أدى إلى توفير حرية الحركة نسبيّاً في هذه المناطق، هو أنها كانت موزعة الولاءات بين عدد كبير من الأمراء والنبلاء الأوروبيين الصغار. وكان الواحد منهم حتى يستقوي على الآخرين لا يتورع عن التحالف مع المهاجمين العرب المسلمين[2].

وطوال العقود الثلاثة الأولى من القرن العاشر، أي حتى عام 930 ميلادية، لم يقم القادة الأوروبيون المحليون بأي عمل مضاد يذكر. وخلال هذه

السنوات نجح العرب المسلمون في اقتحام أو تدمير جزئي أو كلي لعدد من المدن مثل مدينة «أستي Asti» ومدينة «آكوي Acqui» في الشرق، وكذلك عدد من الأديرة في «نوفاليز Novalise» و«أولكس Oulex» ، و«أمبرون Embrun» «وفينّا Vienne» و«فالنسيا Valence » في الغرب ؛ كما شنوا هجمات أساسية على عدد آخر من المدن ، مثل مدينة «اكس أون بروفانس Aix-en-Provence » ، و«مرسيليا Marseille» في الجنوب[3].

وأهم من ذلك كله ، تمكن العرب المسلمون في ذلك الوقت من السيطرة علـى الممـرات الثلاثة الأساسية بين فرنسا وإيطاليا . وهي : «سان برنارد St. Bernar»، وجبل «سانيس Mt. Cenis» وجبل «جنيف Mt. Geneve» ، وبذلك أصبحوا قادرين على السيطرة على طرق التجارة، وعلى التحكم بحركة الحُجَّاج من المناطق الشمالية والغربية والذين يستخدمون هذه الممرات في طريقهم إلى روما[4].

ويبدو أن هذا العامل الأخير هو الذي أدى إلى بذل أول جهد جِدِّيٍّ لإخراج العرب المسلمين من مستوطنة «فراكسيناتوم Fraxinetum» . ففي عام 931م هاجمت وحدات من الأسطول اليوناني البيزنطي المستوطنة من البحر. ولكن يبدو أن هذا الهجوم لم يكن مؤثراً، ذلك أن الوقائع عن أحداث ذلك العـام تثبـت أن العـرب المسلميـن كـانـوا لا يـزالون يسيطرون على الممرات الرئيسة في جبال الألب الغربية. بل إن عملياتهم ازدادت حجماً وضراوة ، ذلك أنهم، وعلى سبيل المثال، كانوا وراء مقتل رئيس الأساقفة روبرت Robert Archbishop مطران تورز Tours ، وهو في طريق عودته من روما عبر أحد الممرات الغربية.

وفي العقد التالي، ازدادت بشكل كبير مساحة الأراضي الخاضعة لسيطرة العرب المسلمين. وتجاوزت عملياتهم شمال الألب ووصلوا إلى الدير الشهير في سان موريس St. Maurice في وادي الرون .Rhone وفي الوقت نفسه تركوا آثارهم حتى في شمال الوادي (الرون) أيضاً. وغنموا مواقع المطرانية في شير ريتيا Chur in Rhaetia.

ولأن الهنغاريين بدأوا في ذلك الوقت غزواتهم واجتياحاتهم لوسط وغرب أوروبا، فإن الوقائع التي شهدتها تلك العقود من القرن العاشر تتسم بحالة من الإرباك ، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها دائماً. من أجل ذلك فإنه ليس واضحاً تماماً أي طريق سلكه المسلمون العرب في تقدمهم إلى ما يعرف اليوم بجنوب سويسرا، ثم إلى المناطق الشمالية الأبعد . إلا أن هناك ثلاثة طرق محتملة، لكل منها ما يبرر الاعتقاد بأنهم سلكوه. كما أن لكل منها من يشكك فيه. أول هذه الطرق المحتملة هي أن المهاجمين العرب المسلمين تقدموا بشكل منهجي مع وادي الرون Rhone Valley ، واجتازوا ممر فوركا Furka Pass ومن هناك تابعوا خط الراين .Rhine ويقدم بعضهم دليلاً على ذلك أسماء عربية لبعض المواقع (مثلاً برج السراسين – أي برج المسلمين العرب) قرب مدينة فافي Vevey السويسرية ، ووجود مقبرة في منطقة جنيف للمسلمين العرب.

أما الطريق الثاني الذي يحتمل أن يكونوا قد سلكوه فهو طريق جبل سينيس Mont Cenis عبر السهول الإيطالية الشمالية، شمالاً حتى سويسرا اليوم عبر ممري برناردين Bernardin وسبتيمر Septimer . غير أن عدم توفر سجلات عن آثار عمليات قام بها المسلمون العرب في المدن المجاورة للممرين أو في ضواحيهما تلقي بعض الشك على هذا الاحتمال .

أما الاحتمال الثالث فهو التقدم عبر ممرّ سان برنار St. Bernard ومن ثم شمالاً عبر سلسلة أودية التلال الألبية ، ومواصلة التقدم شمالاً عبر الممرات المتوفرة : جبل مورو (Monte Moro جبل المغاربة)، ثم لوقمانير Lukmanier (لقمان) وغيرها . وهذه الطريق وفّرت لهم مواجهة الحد الأدنى من المقاومة، ثم إنها معززة بعدد كبير من أسماء المواقع التي قد توحي بأنها عربية الأصل[5].

على أي حال ، وأياً كانت الطرق التي سلكوها ، يبدو أنه في العقد الثالث من القرن العاشر، استقر العرب المسلمون بشكل جيد في بعض المدن الإيطالية الشمالية الواقعة في وديان التلال الألبية (على سبيل المثال : فيرسيلي "Vercelli") . وسيطروا على الأقل على الطرق الرئيسة في الألب التي تربط الشمال بالجنوب. وهي: سان برنارد الكبير Great St. Bernard،

وبيرنهاردين Bernhardin وسبتيمر Septimer ، ومع احتمال سيطرتهم أيضاً على جبل مورو Mont Moro ولقمانير (لقمان) ، وربما سيمبلون Simplon أيضاً.

مرة جديدة أدى توسع المسلمين العرب ، وطبيعة العمليات التي كانوا يقومون بها، إلى بذل الجهد الأوروبي المشترك لتدمير فراكسيناتوم Fraxinetum ، بوصفها قاعدة العمليات . حاولت قوات تابعة للملك الإيطالي هيغو Hugo شنّ هجوم مشترك على المدينة بالاشتراك مع البيزنطيين .

واستناداً إلى وقائع معاصرة لتلك الفترة ، فإن سيطرة اليونانيين على البحر من جهة ، والهجوم البري للملك هيغو عبر جبل مور Mont Maures من جهة ثانية ، كان على قاب قوسين أو أدنى من النجاح. ولكن الملك هيغو الذي فوجئ بمنافس شديد المراس على عرشه ، قرر توجيه اهتمامه نحو مصالحه الشخصية ، أي نحو مستقبله على العرش الإيطالي.

ففي ذلك الوقت ، ادعى بالعرش الكونت بيرينغار Berengar من أيفريا Ivrea وحشد لتأييد ادعاءاته. وحاول بشكل خاص الحصول على دعم هيرمان Hermann من صوابيا Swabia ، واجتاز من أجل ذلك ممر سان بيرنار الكبير في طريقه شمالاً للحصول على المساعدة الضرورية. هنا ألغى الملك «هيغو»هجومه على مستوطنة «فراكسيناتوم» القاعدة العربية ، ودخل بدلاً من ذلك في حلف مع المسلمين العرب . وبموجب هذا الحلف سيطر العرب المسلمون على جميع ممرات الألب من الغرب (جبل جنيفر Mont Genevre إلى الشرق (ممر سبتيمر Spetimer).

وعلى الرغم من أن الأمور استقرت لهم فإن المسلمين العرب ـ استناداً إلى بعض الوقائع ـ شنوا مزيداً من الهجمات على المناطق الواقعة في شمال الألب. وعلى سبيل المثال هوجمت شور Chur أكثر من مرة، كما هوجمت سان غالين St. Gallen التي تقع بالقرب من بحيرة كونستانس Constance وذلك في عام 954 ميلادية وهو العام نفسه الذي وقعت فيه أيضاً مدينة غرونوبل Grenoble في الغرب بأيدي العرب المسلمين.

يبدو أن المسلمين العرب بلغوا في تلك الفترة أوج قوتهم. وعلى الرغم من وجود وقائع تعود إلى عام 972م (من هذه الوقائع بشكل خاص فرض ضريبة على سان مايولوس St. Maiolus في كلوني Cluny) تؤكد سيطرتهم على سان برنارد St. Bernard ، فإن الوقائع المعاصرة تتوافق مع التراجع العام في عملياتهم.

(إضافة إلى ذلك هناك وقائع مسجلة عن اعتناق المسيحية من قبل عناصر من الوثنيين في المناطق الجبلية.وهو أمر استمر حتى بدايات القرن الحادي عشر)[6].

وفي أواخر عام 960م استرجع الأوروبيون مدينة غرونوبل Grenoble من المسلمين العرب، كما أن مجموعة من الممرات الجبلية التي كان يعبرها ملوك أو شخصيات سياسية مرموقة لم تعد بيدهم أيضاً .

وفي عام 975 جرت محاولة جديدة للسيطرة على القاعدة العربية – مستوطنة فراكسيناتوم ، قام بها تحالف من النبلاء: وليهام Duke Wilhelm نبيل ارليز Arles ، والكونت اردوين Arduin ، نبيل أيفريا Everea وتورين Turin، وربما الكونت روبالد Robald ، نبيل البروفنس Province.

هذه المرة نجحت المحاولة وتمت السيطرة على فراكسيناتوم . فتشتت سكانها المسلمون وطُرد بعضهم ، وحُوِّل بعضهم الآخر بالقوة إلى المسيحية ، وأُجهز على بعضهم ، وبيع بعضهم الآخر عبيداً في سوق النخاسة. (وقد بقيت ذرية هؤلاء عبيداً في المنطقة حتى بعد مرور أربعة قرون). ويبدو أن القليل جداً منهم تزوج واستقرّ محليّاً[7].

الدوافع

من الصعب الجزم بدقة في أسباب إقامة مستوطنة فراكسيناتوم. فاستناداً إلى العديد من الكتّاب (بما في ذلك وقائع تلك المرحلة)، كان غرب البحر المتوسط مسرحاً لهجومات مسلحة متبادلة بين المسلمين والمسيحيين، إلا أن اليد العليا كانت للمسلمين الذين وصفهم الكتّاب الغربيون والمؤرخون منهم بالقراصنة، واتهموهم بالتسبب في زعزعة التجارة والحياة الاقتصادية

المحلية. واستناداً إلى ذلك تكوّن اعتقاد بأن عاصفة هوجاء ربما تكون قد دفعت إلى الشاطئ المجموعة الصغيرة التي أقامت تلك المستوطنة. وهو اعتقاد يوحي بأن قيام مستعمرة «فراكسيناتوم» كان مجرد صدفة.

ولكن هناك نظرية أخرى تقول إنه خلال عهد الأمراء (لاحقاً الخلفاء) في قرطبة ، أصبح تقليداً القيام بغزوات متواصلة على مناطق الحكام المسيحيين، وهي المناطق التي تُعرف اليوم بفرنسا وإسبانيا .. وكانت تلك الغزوات تسمى بـ«الصيفية» لأنها كانت تجري خلال فصل الصيف . ويبدو أن الهدف الأساس من وراء تلك الغزوات الصيفية هو إظهار الالتزام الديني بركن الجهاد ، والذي لا يمارس إلا خارج حدود دار الإسلام[8] .

وبما أن المشاركين في الغزوات كانوا يحصلون على كميات كبيرة من الغنائم ، فيبدو واضحاً أنه كان هناك هدف آخر وراءها، وهو زيادة الثروات الشخصية للطامحين والمغامرين. ولعل هذا ما يفسر على سبيل المثال، مشاركة مسيحيين ويهود في تلك الغزوات ، كما تؤكد تلك الوقائع . على أي حال ألحقت «الصيفية» بالسكان المحليين صعوبات كثيرة . ذلك أنه بالرغم من المبالغات المسيحية حول السلوك الإسلامي ، فمن الواضح أن غزو وتدمير القرى الصغيرة والقضاء على المحاصيل الزراعية كان سلوكاً عامّاً .

وهناك مؤشرات على أن بعض هذه الغزوات على الأقل ، كان يُنفذ من أجل الحصول في الدرجة الأولى على أسرى من الرجال يطلق عليهم اسم «الصقالبة» . وكانوا يُنقلون إلى إسبانيا ومن ثم ينضوون في الخدمة الشخصية للأمير / الخليفة. وبما أنهم كانوا يعتبرون رجالاً أشداء يمكن الاعتماد عليهم في القوات المسلحة والحرس الشخصي ، وبما أنهم كانوا يُدرّسون ويُدرّبون في المعاهد الإسلامية من أجل هذا الهدف، فإن هذه العملية تشبه ما قام به سلاطين بني عثمان –فيما بعد– الذين كانوا يجندون ويوظفون السجناء المسيحيين (قوات الانكشارية). وفي الحالتين غالباً ما كان السجناء الذكور يُخْصَوْن[9] .

وتشير كل من السجلات الإسلامية والمسيحية معاً إلى ممارسة عمليات الحصول على «الصقالبة» من مختلف المناطق، رغم أنه يبدو أن المصدر المفضل كان وادي الرون Rhone وشمالاً حتى ميتز Metz وفردان Verdun.

ومن المثير للاهتمام هو أن اليهود في هذه المنطقة تصرفوا باستمرار كوسطاء بين الإسبان المسلمين والمصادر الأوروبية التي كانت تزودهم بالرجال. أن يهود منطقة براغ Prag ، وهي مركز آخر للتزود بالرجال أسهموا تحديداً في هذا النوع من التجارة . مع ذلك فإننا لا نعرف ما إذا كان هؤلاء الوسطاء اليهود قد استُقْدِموا من إسبانيا، أم أنهم كانوا يقومون بنشاطهم التجاري كأعضاء في الجالية اليهودية من أبناء تلك المناطق[10] .

أن مصدر كلمة «صقالبة» نفسه كان موضع جدال بين اللغويين . وذلك لأن الرحالة العرب في القرون الوسطى كانوا يطلقون على السلاف في أوروبا الوسطى اسم صقلبي للمفرد، وصقالبة للجمع. ولا يعرف ما إذا كان هذا اللفظ العربي مشتقّاً من اصل لاتيني أي من كلمة اسكلافوس Esclavus ومعناها العبد، أو من الكلمة العربية للسلاف. ويبدو أنه يمكن العودة بها إلى أي من المصدرين .

النماذج الإدارية

من المتفق عليه بصورة عامة أن الجيوش العربية الإسلامية التي أقامت الإمبراطورية المترامية الأطراف في القرن الذي أعقب وفاة الرسول محمد ﷺ كانت قد استحدثت مبادئ متطورة نسبيّاً لإدارة الأراضي والشعوب التي خضعت لفتحها[11]. ورغم هذه المبادئ ، يبدو أن العناصر المتقدمة من الجيوش المنتصرة كانت أقل اهتماماً بجماليات الإدارة العامة . فالقانون الذي استحدث أو الذي جرى تطويره للتعامل مع شعوب الأراضي الجديدة الخاضعة للإدارة الإسلامية لم يكن باستمرار موضع التزام .

إذ إنه ما أن يثبّت الفتح الإسلامي أقدامه، حتى يبدأ العمل بالإجراءات الإدارية التي كانت تعكس قدراً كبيراً من التسامح مع الشعوب المفتوحة ومع معتقداتها وممارساتها الدينية والاجتماعية . وليس هذا هو الموضع المناسب

الآن للحديث – على سبيل المثال – عن الإنجازات الإدارية والثقافية للإدارة العربية في إسبانيا وصقلية أو في غيرهما من الأراضي التي جرى أسلمتها . غير أنه يبدو أن السؤال المهم في هذا الشأن ، هو : متى ولأي سبب كانت الجيوش العربية وقادتها يقررون وضعية المنطقة الجديدة ووضعية سكانها ، ومن ثم تحديد النماذج الإدارية التي كانت تطبق عليها؟ فبالرغم مما كان يتمتع به الخليفة في قرطبة من مواصفات كريمة وإيجابية ، فإن السجلات الأوروبية عن تلك المنطقة تتضمن معلومات عن غزوات إسلامية في المناطق الأوروبية بعد هزيمة بواتيه Poitiers ، وهي سجلات حافلة بتقارير عن سلوك معاكس . فإلى ماذا يمكن أن نعزو هذه النماذج البائسة من سلوك القوات العربية الإسلامية ؟

من المؤكد أنه من الصعب التحقق بدقة في هذا الوقت المتأخر من صحة هذه الأحداث ومن نماذج السلوك التي كانت ترتبط بها . ولكن هناك ما يبرر بوضوح التعامل بشيء من الريبة والشك مع المصادر المسيحية المتعلقة بالمسلمين العرب . مع ذلك يبدو أنه بالإمكان التوصل إلى استنتاجات عامة، فمن اللافت للانتباه أننا لا نملك مصدراً عربيّاً واحداً معاصراً عن تلك الأحداث التي جرت هناك. علماً بأنه يمكن في المستقبل إلقاء الضوء على بعض هذه المصادر . ويبدو مشروعاً في هذه المرحلة أن نستنتج أنَّ علية القوم في قرطبة ، لم يكترثوا كثيراً للنشاطات التي كانت تقوم بها مستوطنة فراكسيناتوم Fraxinetum . وفي الواقع فإنه رغم أن ثمة دليلاً يشير إلى أن أعداداً كبيرة من المسلمين العرب كانوا معنيين بنشاطات المستوطنة على مدى مائة سنة فإن المعلومات الجغرافية والسياسية والاجتماعية عن أوضاع المنطقة التي سيطروا عليها لم تجد طريقها إلى أوروبا [12].

وعلى الرغم من أن هناك دلائل على وجود اتصالات تجارية متطورة وعلى الرغم من أننا نعرف من مصادر أوروبية وعربية أنه جرى على الأقل اتصال دبلوماسي واحد بين الأوروبيين المسيحيين (الملك أوتو الأول) Otto والخليفة في قرطبة (عبد الرحمن الثالث) ، وعلى الرغم كذلك من أننا نعرف أن هدف هذا الاتصال كان التمني على الخليفة وقف مساعداته إلى مستوطنة

فراكسيناتوم Fraxinetum ، فإن كل ما يتضمنه هذا العرض من الأحداث لم يأت المؤرخون المسلمون على ذكرها، كما أنها لم ترد في أي من وثائقهم[13].

ومن شأن ذلك أن يقدم لنا دليلاً حول الاستنتاجين التاليين :

1 – أن نشاطات مستوطنة فراكسيناتوم كانت في كليتها أو في معظمها تقوم بها قوات غير نظامية. أي قوات متجمعة من القراصنة والمرتزقة (بمن فيهم مسيحيون ويهود ومسلمون) من دون أن يكون بينهم أحد من العلماء .

2 – أن النظرة إلى نشاطات مستوطنة فراكسيناتوم لم تكن تتعدى كونها رحلة «صيفية» ناجحة، أو ربما براءة للذمة الدينية في ممارسة «ركن الجهاد» ؟!

وتؤكد الأدبيات المعاصرة، ولاحقاً الأدبيات الأوروبية أن التفسير الوحيد لتراجع القوات العربية – الإسلامية من المناطق الألبية يعود إلى غضب السكان المحليين الذي انفجر بعد السيطرة على سانت مايولوس St. Maiolus لفرض القوة على السكان. ولكن في ضوء المحاولات غير المجدية التي جرت خلال العقود القليلة الأولى من وجودهم ، فإن هذا التفسير يبدو غير مقنع. إن قراءة متأنية لملابسات توسع وتراجع مستوطنة فراكسيناتوم تشير إلى احتمال وجود عامل آخر، قد يكون مهمّاً. وهو عامل غفل عنه الكتّاب السابقون، ويتعلق بدور الخليفة في قرطبة في رعاية أو حتى في دعم هذه «الصيفية» .

ويبدو أن موت الخليفة عبد الرحمن في عام 961م، واعتلاء ابنه الحَكَم الثاني العرش قد شكل نقطة تحوّل جذرية . فالمستندات المعاصرة والحديثة تؤكد أن الحَكَم كأن أكثر تسامحاً وحباً للسلام من والده؛ وأن سياساته الداخلية والخارجية، وكذلك سلوكه الشخصي الذي تشير إليه هذه المستندات، تجعل من الممكن القول بأنه – أي الحَكَم –رفض مواصلة دعم «الصيفية» التي كانت تزعج مسيحيي أوروبة الوسطى.

ومن الممكن أن يكون قد أوقف الإذن بالسماح للقوات المساندة بالتوجه إلى مستوطنة فراكسيناتوم من المرافئ الإسبانية. ولعله تأثر باتخاذ هذا القرار بالبعثة التي كان قد أوفدها الملك أوتو الأول Otto إلى قرطبة. وهكذا ،

وبانعدام هذا الدعم (المادي والبشري) بات من الطبيعي أن تصبح للسكان المحليين في المناطق الألبية اليد العليا .

وبما أنه يفترض أن يكون المسلمون قد مُنُوا بخسائر في الأرواح من خلال اشتباكاتهم المتواصلة مع السكان المحليين، وبما أنه يفترض أيضاً أن يكونوا قد مُنُوا بمثل هذه الخسائر في المعارك التي خاضوها ضد الهنغاريين الذين كانوا يجتاحون المناطق الغربية من أوروبا ـ فقد كان من الضروري بالنسبة إليهم أن يكون هناك مصدر للدعم يعتمدون عليه . غير أن مراجعة أحداث منتصف القرن العاشر تشير إلى تراجع حاد في قوة قبضتهم بعد منتصف الستينات من العام 900م، سيما إذا ما قورنت بسجل النجاحات الباهرة التي حققوها حتى ذلك الوقت. مع ذلك فإننا لا نملك أي مؤشرات على أن هذه القوات الإسلامية التي كانت تعمل في ممرات الألب عانت من انتكاسات أو هزائم على يد السكان المحليين. وإذا كان ثمة من أمر ، فهو الإشارة إلى أنه كانت هناك عملية انسحاب عندما وقع حادث سانت مايولس St. Mailus في ممر سان برنارد الكبير St. Bernard . مما يؤكد أو يعزز الاحتمال بوجود تغيير في سياسات الخليفة ومن ثم تفسيراً أكثر عقلانية لظاهرة اضمحلال الوجود الإسلامي العربي في المناطق الألبية .

المؤشرات الأثرية

احتفظت هذه الممرات الألبية التي تفصل شمال وغرب أوروبة عن إيطاليا بقدر كبير من أهميتها الجغرافية حتى السبعينات من عام 1970م، ولذلك من المفيد تلخيص وتحليل المتوفر من المعلومات التي تتعلق بهذا القرن من نشاطات المسلمين العرب .

يبدو أن البحث المنظم عن الآثار المتعلقة بالمسلمين العرب في جنوب فرنسا والمناطق الألبية لم يبدأ إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية . فالكتّاب الأولون الذين أبدوا اهتماماً بتلك المرحلة، تفقدوا بصورة خاصة القلاع والتحصينات المختلفة التي تعود إلى المسلمين العرب، وذلك استناداً إلى الروايات المحلية وأحياناً إلى بعض المعلومات الموثقة[14]، وإلى القليل جداً من المخطوطات.

استمر ذلك حتى قام جون لاكام Jean Lakam بأبحاثه المستفيضة عن الوجود العربي الإسلامي. وقد شمل ذلك المقابر والأسلحة، والنقود والآبار، والمباني[15]، وأهم من كل ذلك، اكتشاف «المحراب» في جدران بعض الكنائس في جنوب فرنسا وخاصة في ناربون Narbonne[16]. ومن الممكن كذلك أن تكون بعض الكنائس والكاتدرائيات القائمة اليوم في منطقة الـ«فار Var » ووادي الرون Rhone ، قد بنيت أساساً كمساجد وتمّ تحويلها بعد ذلك . ومن سوء الحظ أن بحثاً مماثلاً لم يجرِ حول هذا الأمر في سويسرا.

المؤشرات اللغوية

لعل الخلاف الأشد بشأن الوجود العربي الإسلامي في المناطق الألبية يقع في دائرة البحث اللغوي. ويعود عدم التأكد إلى عدة أسباب:

أولاً: هناك خلافات كبيرة بشأن مصدر العديد من أسماء الأشخاص والمواقع في المناطق الألبية. وقد أدى ذلك إلى اعتقاد عدد من العلماء والكتّاب في القرن التاسع عشر إلى أن بعضها يعود إلى أصول عربية[17]. ومما لا شك فيه أن ذلك ترافق مع وجود عدد كبير جداً وبشكل غير طبيعي من أسماء المواقع في سويسرا التي تبدأ بـ«ال» التعريف العربية . والأمثلة على ذلك تتضمن أسماء مثل :

الماجل : Al magell

البولا : Al bula

البانا : Al bana

البريس : Al bris

وهذا غيض من فيض .

ثانياً: هناك مواقع عديدة في شمال إيطاليا (وخاصة في وادي انزاسكا (Anzasc) وفي جنوب سويسرا وفي شمال فرنسا تحمل لفظة مور Moor كجزء من الاسم. وعلى سبيل المثال جبل دي موراس Mont de Maures (في جنوب فرنسا) .

وجبل مورو Mont Moro (على الحدود بين إيطاليا وسويسرا).

أن الأمر المثير حقاً في معظم هذه الحالات هو أن المواقع التي تحمل هذه الأسماء كانت إما مواقع للمسلمين العرب حيث أقاموا فيها حصوناً وقلاعاً ، وإما أنها تقع في طريق الممرات والطرق التي سيطروا عليها واستخدموها .

إن بحثاً لغويّاً من هذا النوع هو بحث تخميني بدرجة عالية ومن المستحيل معرفة :

أ – أي لغة أو لهجة اعتمدها المسلمون.

ب – كيف كان لفظ عدد من الكلمات الأساسية.

ج – أي تحوير طرأ على الكلمات العربية على مرّ القرون على يد المتحدثين الألمان والفرنسيين والإيطاليين.

وهناك المزيد من الإشكاليات التي تتعلق بهذه التخمينات. منها أن اسم أي موقع في سويسرا يبدأ بحروف أ – ل – ب يصبح موضع شك على الفور. ذلك أنه من المرجح أن الاسم المتداول هو ببساطة مشتق من الألب . لذلك لا يمكن إيلاء ثقة كبيرة بأن تكون أسماء هذه المواقع من مصادر عربية حكماً.

ولكن على الرغم من وجود أسماء أخرى يحتمل أن تكون مشتقة من أسماء عربية فإننا لا نملك أي منهجية علمية لتثبيت هذا الربط . وهذه لائحة مختصرة بأسماء المواقع التي يعتقد على نطاق واسع أنها مرتبطة بوجود المسلمين العرب والتي لا تزال مستخدمة حتى اليوم[18]:

- جسر السراسينوروم (pons Saracenorum مدينة مهمة على طريق ممرّ برنينا، تدعى اليوم (Pontresina أي جسر المسلمين العرب .
- المحل (قرية في وادي الساس) Almagell .
- إلى العين (جبل قرب وادي الساس) Allain - Allalain .
- العين (جبل في وادي الساس) Alp Aien .
- مشايل ومشبل (سلسلة ينابيع مياه في وادي الساس واسمها الأصلي Mushbil Mushabil) أشبال الأسد.

– جابي – أي جامع الضرائب (قرية في الطريق إلى ممر سيملون واسمها الأصلي Jabi) Gstein- Gabi .

تجدر الإشارة هنا إلى أن الاسم الأول فقط من هذه اللائحة موثق في المصادر المعاصرة[19]. ومما لا شك فيه على الإطلاق أن مصدر اسم بونترسينا Pontresina هو الاسم الوصفي اللاتيني بمعنى جسر السراسين Saracens. وهذا ما يعطي الانطباع بأن السراسين (أي المسلمين العرب) أقاموا هناك جسراً مهماً. أكثر من ذلك، أن الاسم العائلي الأكثر تداولاً في المنطقة سرّاز Sarraz يرتبط بغطاء للسلاح يشبه شكل الجسر[20].

إضافة إلى ذلك هناك أسماء العديد من المواقع:

قصر سراسين Chateau Sarasim ، جسر سراسين ، إضافة إلى أسماء عدد من القرى الصغيرة في غرب سويسرا التي تتناثر شمالاً حتى برنر جورا (Berner Jur حفرة برنر) (السراس La Sara) والتي يعتقد أن أصولها تعود إلى المسلمين العرب (السراسين) . وبما أن ثمة وثائق تؤكد أن هذه التسميات لم يكن لها أي ذكر إلا بعد وجود المسلمين العرب فيمكن القول بأن ثمة علاقة تاريخية بينهما . مع ذلك ينقص الإثبات.

إن الأسماء التي يظن أنها مستخرجة من العربية تثير القدر الأكبر من الصعوبة .

ويمكن الاعتقاد بأن الصلة المنطقية بين تعبير معين باللغة العربية وما يدل عليه في الوقت الحاضر يؤكد صدقية هذا الادعاء. غير أن هذا المنطق يصطدم بصعوبات معينة . فالبحث في الأسماء العربية التي يفترض أن تكون محل استخدام في مثل هذه المناطق، (مثل: الثلج والجليد والممر والانهيار الثلجي والشقوق والحواجز والسيل، وسواها) ليست على تماثل مع الأسماء المتداولة. غير أن ذلك وحده لا يكفي بشكل كامل لاستبعاد أسماء هذه المواقع التي يعتقد أنها مشتقة من العربية. فهي تشير إلى صعوبة الاحتفاظ بأسمائها لمدة ألف عام من دون تغيير أو تحوير. أكثر من ذلك، ففي واحدة من

المواقع التي أشرنا إليها أعلاه، مشبل Mushbail ، ثمة من الأدلة ما يشير إلى أن الاسم مشتق في الحقيقة من لهجة محلية . وفي اعتقاد أحد المؤرخين المرموقين، فإن هذه السلسلة الجبلية بالذات تستمد اسمها من اسم محرف هو Mistgabel ومعناها (شوكة السِّماد) ، وهو اسم يشبه إلى حد كبير إحدى الأدوات الزراعية المحلية المستخدمة على نطاق واسع.

ومما يعزز هذا الاعتقاد أن وجود العديد من المواقع في المنطقة التي لم تحمل أي اسم على الإطلاق حتى وقت متأخر . فبعض الأسماء المعروفة اليوم ربما تعود بشكل مباشر إلى الأحداث التي وقعت خلال السنوات الخمسين الماضية والتي لا يعرف مصدرها سوى المحليين من السكان (وخاصة المسنّون منهم) الذين يتذكرون تلك الأحداث. (يبدو أن مصدر هذه التسمية ليس جزءاً من الفولكلور المحلي).

ومن جهة ثانية يجب أن نضيف إلى ذلك كله أن السكان المحليين في هذه الوديان الجبلية يشعرون بحساسية مفرطة تجاه تصنيفهم بأنهم من أصول إسلامية – عربية . فقد رفضوا بأشد التعابير القول بأنهم يتحدرون من أصل عربي . وربما يكون ذلك قد أثّر على صحة المعارف المحلية ، وأسهم في دفع الأمور نحو البحث عن تفاسير بديلة بما يدعم هذا الجدال الكلامي[21] .

الدلائل الاقتصادية

يعتقد بعض البحاثة أن العرب المسلمين أسهموا في تطوير الحياة الاقتصادية للسكان الذين كانوا تحت سيطرتهم ، وخاصة في فرنسا وسويسرا. ففي فرنسا تتضمن هذه الإسهامات :

أ –إدخال زراعة القمح وخاصة في منطقة الفار Var. ويعرف هذا النوع من القمح في فرنسا بإسمين هما القمح الأسود . Ble noir ومما يؤكد على ذلك الاسم الثاني له وهو قمح السراسين (أي القمح العربي الإسلامي) .

ب – إدخال زراعة شجر البلوط في المنطقة المحيطة بمنطقة فرينيه Freinet، كما تشير إلى ذلك الروايات المحلية .

ج – إدخال الطريقة العربية في تحويل لب خشب الصنوبر إلى قطران

لتشغيل المراكب البحرية . ودعماً لذلك يشير هؤلاء الباحثون إلى أن الكلمة الفرنسية لقطران شجر الصنوبر هي قودرون Goudron ، وهي مشتقة من الكلمة العربية قطران[22].

مع ذلك فإن هذا الدليل ليس مجرداً من الإشكاليات ، إنه يعتمد من جهة على الإشكاليات اللغوية ، ومن جهة ثانية على التقاليد المحلية . في الحالة الأولى فإن هذه الإشكاليات لا تظهر ارتباطاً عادياً بين الاسم والمسمى بشكل واضح ، وفي الحالة الثانية فإن الروايات المحلية لا يمكن الاعتماد دائماً عليها.

إن لبعض الأدلة حضوراً أقوى، ويمكن الاعتماد عليها أكثر. ويبدو أن المسلمين العرب قاموا بأعمال منجمية (حفر مناجم بحثاً عن المعادن) وخاصة في تاند Tende ولافيرييه La Ferrier قرب برشلونة Barcelonette، حيث صنعوا كما يبدو الأسلحة . وفي هذه الحالة جرى البحث التنقيبي فعلاً في هذه المناجم.

أكثر من ذلك، ففي المناجم قرب تاند (وكذلك في مناجم فالوريا Valuria) هناك معارض تحمل اسم «معرض المسلمين العرب» Gallerie Sarrasine ، وذلك لأنهم (أي المسلمين العرب) هم الذين قاموا بحفرها (وهذه حالة مثبتة من خلال الآثار المتبقية) .

أما في سويسرا فإن الأدلة تبدو أقل جزماً. وفي الواقع فإن كل ما قُدِّم من حجج يتوقف على روايات محلية ، رغم أن بعض المظاهر الاستثنائية في المناطق المشكوك فيها تستحق الاهتمام . مثالاً على ذلك ، توجد رواية محلية في أحد وديان الرون Rhone تقول : إن المسلمين العرب عندما أقاموا في هذا الوادي أدخلوا زراعة نوع معين من العنب ، الذي لا يزال يزرع هناك حتى اليوم.

وفي الواقع فإن الخمر الذي يعصر من هذا العنب يعرف محليّاً باسم Heiden Wein أي خمر الوثنيين ، وذلك كمؤشر إلى أنه أدخل عن طريق غير المسيحيين . ويمكن اعتبار هذا الأمر مؤشراً في حد ذاته .

وهناك من يعتقد أن المسلمين العرب هم الذين أدخلوا لحم الغنم كمصدر

للحوم . كما أن امتناع السكان المحليين عن تربية الخنازير لا يمكن تفسيره إلا على أنه يعود إلى فترة حكم المسلمين العرب.

وباختصار لا يمكن القول بأن ثمة مؤشرات كثيرة على النشاطات الاقتصادية التي قام بها المسلمون العرب ، ولكن من جهة أخرى، فإن ما يتوفر لدينا من أدلة تشير إلى أنه كان لنشاطات مستوطنة فراكسيناتوم Fraxinetum أثر أكبر مما يبدو من خلال قراءة الوقائع المعاصرة .. ربما كانت نشاطاتهم أكثر تنوعاً وأبعد مدى مما كان يعتقد . ومن شأن ذلك أن يطرح السؤال حول ما إذا كان المسلمون العرب قد قرروا البقاء طويلاً في هذه المناطق ثم تراجعوا عن هذا القرار بتوجيه من الخليفة (الحَكَم) في قرطبة ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

المؤشرات العنصرية (الاثنية)

تعتبر هذه المؤشرات المصدر الأكثر جدوى ، وهي في الوقت نفسه ، المساحة الأكثر اهتماماً لتأكيد الأحداث الماضية من خلال البصمات المعاصرة .

ففي الحالة الفرنسية ، وجد الباحثون أن عدداً من الاستخدامات والعادات المثيرة للاهتمام في بروفنسا Provence وفي وادي الرون Rhone تعود إلى زمن الفتح الإسلامي – العربي . ومن هذه العادات بعض الرقصات الشعبية – الفولكلورية، والاحتفالات الخاصة المتعلقة بخروج المسلمين العرب من القرى الصغيرة. هنا نجد أن بعض الباحثين يتعامل مع هذه المؤشرات بشيء من الشك، وذلك بحجة أن الإسهامات العربية – الإسلامية، ربما تكون قد جاءت في وقت متأخر وتركت بصماتها في مرحلة لم يكن السكان القرويون يعرفون عنها الكثير.

ومن جهة ثانية وافق العلماء الاختصاصيون في تلك المرحلة (مطلع القرون الوسطى) ومن زمن طويل ، على أن الغزوات العربية الإسلامية ، وأن الوجود العربي الإسلامي في جنوب فرنسا تركا آثاراً بعيدة المدى . والسؤال هو : إلى

أي درجة؟ وثمة سؤال آخر مرتبط بالموضوع الحالي وهو: هل يمكن (أو هل من الضروري) الفصل بين المؤثرات الواضحة عن الغزوات والاحتلالات التي وقعت في منتصف القرن الثامن ، عن تلك التي وقعت في منتصف القرن العاشر؟

بالنسبة للجواب على السؤال الأول ، فإن بعض العلماء يعتقد أن التأثير كان بنيوياً ، وأنه غيّر بشكل كامل مستقبل أوروبا. وبالنسبة لعلماء آخرين فإن تلك الاجتياحات دمرت الوحدة الثقافية والتجارية للبحر المتوسط وأدت إلى إعادة تجمّع المراكز الثقافية الأوروبية في الشمال . وهناك آخرون يعتقدون أن هذه الاجتياحات غيّرت العلاقات الدينية - السياسية القائمة بما مكّن السكان على التعامل عسكريّاً مع التهديد العربي الإسلامي بأشكال أكثر فعالية .

من المؤكد أنه ليس بالإمكان في إطار هذا المقال تقديم تلخيص وافٍ للإشكاليات المطولة والمعقدة والأدلة المتعلقة بها مع النظريات المختلفة حول مدى تأثير العرب المسلمين على جنوب أوروبة . مع ذلك ، لا بد من ملاحظة أن أكثر هذه المؤثرات تداولاً تتناول اللغة والأساليب الأدبية والعادات في بروفنس Provence . إضافة إلى ذلك فإن تحليل ومناقشة مثل هذه الأسباب المتعددة، وتأثيراتها (مثل دور التطوير التقني في الفروسية ، وعلاقات التبادل التجاري ، ومصادرة الأراضي وسياسات إعادة توزيعها) وحتى المصادر الأساسية لعبارة الأرض المقطعة والمقتطعة "Fief" (ولعل مصدرها فيء) من شأنه أن يحافظ على استمرار الاختلاف حول ما بعد الوجود العربي الإسلامي[23] .

وفي الوقت نفسه ، يبدو مستبعداً جدّاً أن تكون هناك حاجة إلى التمييز بين الأحداث التي وقعت في الأوقات المختلفة التي أشرنا إليها . وبكلام آخر فإن حجب معارف أساسية جديدة (أثرية وأدبية) لا يسمح لنا بأن نفعل لك .

وفي الحالة السويسرية ، فإن الدليل هو أشد ثباتاً وأكثر تنوعاً . فعلى سبيل المثال فإن العديد من البحاثة سجلوا ملاحظات حول المواصفات غير العادية

لسكان وادي الساس . Saas وهو واد منعزل نسبيّاً يمتد جنوباً من مدينة فيسب Visp في الرون Rhone وينتهي في ممر نادر الاستخدام وهو ممرّ مونت مورو Monte Moro والـذي يـؤدي إلـى وادي أنـزا Anza في إيطاليا (عند مدينة ماكوغناغا Macugnaga. وقد سجل أحد هؤلاء البحاثة ملاحظات حول «السمات الساميّة» التي وجدها في هذا الوادي وفي الوديان المجاورة له . ولاحظ باحث آخر كيف أن السكان بصورة عامة ذكّروه بالنماذج التي وجدت في جنوب إيطاليا أو بين الإفريقيين الشماليين (أي عرب شمال إفريقيا). وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الاختلافات المتجمعة في السمات الجسدية والتي كثيراً ما كانت موضع حديث في السابق - لا تزال واضحة حتى اليوم . أكثر من ذلك ، هناك باحث واحد على الأقل لاحظ نسبة عالية من الأسماء المتداولة في جنوب وادي الرون Rhone والتي تتميز بنكهتها الشرق أوسطية أو الشمال أفريقية[24].

ولعل من أهم العادات التي لوحظت في الأربعينات من القرن العشرين والتي لا تزال مستمرة حتى اليوم ما يأتي:

1- استمرار رفض سكان وادي الساس Saas تربية الخنازير على الرغم من أن لحمها هو مصدر تقليدي للحوم في المناطق الأخرى من وادي الرون . Rhone

2 - الطريقة الخاصة لذبح المواشي (من أجل تناول لحومها)؛ وكما لاحظ أحد البحاثة فإن هذه الطريقة لم تسجل إلا لدى بربر (أمازيغ) شمال إفريقيا.

3 - قلة وجود الغابات والمساحات المشجرة في وادي الساس Saas ، إضافة إلى وجود أدلة أثرية تثبت اعتماد الأسلوب نفسه في شواطئ شمال أفريقيا.

وفي الواقع فإن عدداً من الاختصاصيين في موضوع غزوات العرب المسلمين أشار إلى وجود عدد من المستوطنات في المنطقة وإلى الزواج المختلط مع السكان المحليين، سواء في فرنسا أو سويسرا وذلك قبل إزالة

قاعدتهم نفسها فراكسيناتوم Fraxinatum.

وإضافة إلى الأدلة غير المباشرة هذه، فإن من الصعب إثبات هذه الحجة، الأمر الذي يتطلب المزيد من البحث. وربما كان للزواج المختلط وللمستوطنات العديدة التي أقامها العرب المسلمون دور في استمرار «فراكسيناتوم»، وفي استمرار هيمنتها على بعض المناطق من دون الحاجة إلى استقدام مهاجرين جدد من إسبانيا .

وبما أنه لا يوجد بحث منهجي (حول أصول الأجناس والخلايا الجينية والدم) بين السكان المحليين في هذه الوديان والتي يمكن أن تساعد في الإجابة على السؤال حول أصولهم ، فإننا مضطرون في الوقت الحاضر إلى الارتكان إلى التخمين لتوضيح ما إذا كانت توجد بالفعل نماذج غير محلية أم لا.

المواصفات السياسية

بما أن السجلات الأوروبية المعاصرة حول غزوات العرب المسلمين معنية بدرجة أساسية بإبراز الأدلة على تهمة «لاإنسانية وعلى فظاظة الغزاة المدمرة»، فإنه من الصعوبة بمكان التوصل إلى تقدير دقيق لمؤثرات تلك الغزوات على المناطق الألبية، وبصورة أقل على انعكاساتها البعيدة المدى. ثم إنه على الرغم من وجود سجلات وكتابات للمؤرخين العرب تغطي هذه الحقبة من التاريخ الإسلامي، فإنه لا توجد أي إشارة محددة إلى التطورات المتعلقة بمستوطنة فراكسيناتوم أو إلى الضوابط الإدارية التي مارسها العرب المسلمون في المناطق الألبية.

إن الدليل الوحيد الذي يشير إلى الوجود العربي هو أن العرب استخدموا عبارة جبل مونجو Jabul Monjaw اسماً لجبل الألب. وهو اسم مصدره الاسم اللاتيني الذي كان مستخدماً في ذلك الوقت ، وهو مون جوفيز Mons Jovis، أي (جبل جوبيتير) وكان هذا الاسم قد خصص تحديداً لتسمية منطقة ممر سان برنارد St. Bernard والتي لم تحصل على اسمها هذا – الحالي – إلا بعد العمليات التي قام بها (القديس) برنارد نفسه[25].

مع ذلك هناك بعض الأدلة من المصادر المعاصرة تشير إلى أن العرب المسلمين لم يكونوا قساة القلوب ولم يكونوا غير إنسانيين كما جرى تصويرهم (غالباً لأسباب سياسية محلية). فعلى سبيل المثال هناك واقعة تبدو ثابتة تماماً جرت مع مسافر في مدينة فيرسيللي Verscelli في شمال إيطاليا، فقد وصف العرب المسلمين بأنهم يعيشون مع وبين السكان المحليين بطريقة أوحت إليه بأنهم مستقرون تماماً. «فالعرب المسلمون لم يكونوا يحملون سلاحاً ولم يكونوا مزعجين للسكان المحليين. وكانوا يشرفون على إدارة المدينة وضواحيها بيد خفيفة» .

ويبدو أن العرب المسلمين لم يتحولوا إلى جمع الضرائب وإلى المصادرة إلا بعد أن بُلِّغت مستوطنة فراكسيناتوم بأنها لن تلقى بعد الآن الدعم من إسبانيا . وقد أشار إلى ذلك بالتفصيل عدد من الكتّاب المعاصرين، ولأن الأمر تناول رجلاً متديناً ومعروفاً في ذلك الوقت ، هو القديس مايولوس St. Maiolus من دير كلوني Cluny . ففي عام 972م كان القديس مايولوس عائداً إلى الدير بعد رحلة إلى روما ، فاستخدم طريق سان برنارد St. Bernard لاجتياز الألب ، وبعد أن نزل من الجهة الشمالية إلى مدن الوادي الواقعة على الطريق الصعودي ، اختطف مسلحون مجموعته، وطالب الخاطفون وكانوا من المسلمين العرب فدية مالية مقابل إطلاق سراحهم . دفع الدير الفدية وقدرها ألف جنيه من الفضة (بعد أن اضطر إلى بيع معظم موجوداته) وقد حددت قيمة الفدية بحيث توفر لكل عنصر من الخاطفين مبلغ جنيه فضي واحد. كان لهذا الحادث أهمية خاصة لسببين:

1 – أنه يوفر لنا الدليل الوحيد على عدد المسلمين العرب الذين كانوا متواجدين في المناطق الألبية في ذلك الوقت. ويتمتع هذا العدد بشيء من الصدقية من خلال حقيقة أن أحداً لم يحاول بشكل جدي أن يقوم بعمل مسلح مضاد للمسلمين العرب، أي أن عددهم كان كبيراً لدرجة أن أي عمل بديل عن دفع القوة لم يكن ممكناً .

2– أن هذا الحادث كان آخر الأحداث الكبيرة التي قام به المسلمون العرب

في منطقة الممر . وبتعبير آخر ، فإنه يقدم لنا بعض التأكيد على نوايا العرب المسلمين بالانسحاب الطوعي إلى قاعدتهم في فراكسيناتوم. ويبدو أن هذه القوة بالذات كانت في طريقها إلى فراكسيناتوم عندما وجدت فرصة سانحة للقيام بعملية الجباية الأخيرة .

وفي المحصلة، يبدو أنه في الحالات التي تمكّن فيها العرب المسلمون من أنفسهم، وحيث قرروا التواجد الدائم، اعتمدوا نظاماً للإدارة أقل وطأة من الأنظمة الاعتباطية التي كانت سائدة في ذلك الوقت.

ومن جهة ثانية، وإلى أن يتم إقرار بعض الإجراءات السياسية والإدارية (مثالاً على ذلك الاتفاق مع الملك هيغو Hugo) وبعد أن قررت قرطبة وقف دعمها لعملياتهم ، كانوا (العرب المسلمون) يعتمدون بالفعل وبدرجة كبيرة على الإمكانات التقليدية التي يعتمد عليها عادة أي جيش غازٍ، فيأخذون ما هم في حاجة إليه، عندما يكونون في حاجة .. مع «قليل من الإضافة» لمصلحة المشتركين.

استنتاجات

إن وقائع الأحداث والدلائل المتوفرة ، تطرح عدداً من الأسئلة :

أولاً: يلاحظ القارئ أن عبارة (Saracen العرب المسلمين) فُضلت في الاستخدام على أي عبارة معاصرة أخرى (إلا في حالات محدودة جدّاً). وقد جرى ذلك بصورة رئيسة لأنه ليس واضحاً تماماً مع من نتعامل . فالأدبيات الأوروبية لم تستخدم كلمة «عرب». واقتصرت على استخدام كلمة سراسن Saracen للدلالة على الغزاة. وفي حالات قليلة جداً استخدمت كلمة الإسماعيليين Ismaelites أو كلمة المور (المغاربة) Moors . والأمر المثير في ذلك هو أن الوقائع المعاصرة تعترف وتميز بشكل واضح الأصل الإسباني للمهاجمين . فالقسم الأكبر منهم إنْ لم يكونوا جميعهم جاءوا من إسبانيا، وتلقوا تعليماتهم من الأمير / الخليفة في قرطبة . مع ذلك وفي الوقت نفسه، فإن بعض السجلات تشير إليهم بعبارة «الأفارقة» . فمن كان السراسن Saracen حقّاً ؟.

يمكننا الجواب بأنهم ربما كانوا من المسلمين البربر وليس من العرب . وقد تداول الباحثون المعاصرون مؤخراً كثيراً حول هذه الإمكانية ، وهناك قدر من المنطق لقبول هذا التفسير[26] .

وإضافة إلى المؤشرات التي ذكرناها أعلاه ، يجب أن نذكر أن الأمراء / الخلفاء العرب في إسبانيا كانوا يستخدمون القادمين الجدد من البربر في خطوط المواجهة الأمامية للتصدي للحملات الأوروبية عبر جبال البرينيه Pyrenees . ولذلك فإنه من المعقول جدّاً أنهم كانوا يشجعون البربر على القيام بـ«الحملات الصيفية» لإبعاد أي شعور لديهم بالغبن نتيجة عدم مساواتهم مع عرب إسبانيا .

وتبعاً لذلك ، فإنه من المنطقي أن نضيف توافق الكتّاب المعاصرين على تقدير المهارات العسكرية للمسلمين العرب في المناطق الجبلية، وإلى تفضيل هؤلاء للمناطق الجبلية بشكل واضح.

ومع أن أي قوة صغيرة مسلحة في أرض معادية تفضل التموضع في مواقع دفاعية في سفوح التلال والجبال ، على مواقع لا يمكن الدفاع عنها في السهول والأودية ، فإن هذه التوصيفات تعيد إلى الأذهان عدم الاكتراث العربي التقليدي لاختراق المناطق الجبلية . وللدلالة على ذلك ، فإن معظم المناطق الجبلية في العالم العربي لم تعرّب تماماً ولكنها تأسلمت جميعها . وأفضل الأمثلة على ذلك هي جبال العراق والمغرب والجزائر ولبنان وسوريا.

وثمة سؤال آخر يفرض نفسه في هذا السياق ، فلم يشر أي مصدر معاصر إلى وجود صعوبات لغوية بين العرب المسلمين والسكان المحليين . وبما أن المهاجمين تولوا إدارة الممرات الرئيسة لمدة جيل تقريباً ، فإن ذلك قد لا يكون أمراً غير طبيعي ، على الأقل بالنسبة لهذه لمناطق. مع ذلك وبالرغم من أن كل السجلات المثيرة للاهتمام تتعلق بالغزوات اللاحقة ، فإن هذا الموضوع لم يطرح على الإطلاق، لماذا ؟

إن الجواب على هذا السؤال تحديداً تتضمنه الحقيقة التالية : وهي أن مسيحيين ويهوداً من إسبانيا شاركوا في «الصيفية». ورغم أن لدينا بعض

الدلائل على أن اللاتينية وربما لغات محلية أخرى كانت تدرّس في إسبانيا العربية فإنه لا يبدو أن المشاركين في «الصيفية» قد احتاجوا إلى أو كانوا بحاجة إلى خدمات لغوية، ومع ذلك فإن النجاح الذي لا ينافس لعدد من «الصيفيات» وخاصة لصيفية فراكسيناتوم Fraxinetum أدى إلى جذب «جنود الثروة» الذين كانوا متواجدين في إرجاء المنطقة . فنحن على صواب عندما نعتقد أن العناصر غير العربية وغير البربرية التي شاركت في الصيفيات من أجل مكاسب شخصية تصرفت بشكل عفوي كمترجمين ووسطاء بين العناصر الإسلامية والسكان المحليين في الحالات التي كان التواصل فيها ضرورياً[27] .

إضافة إلى ذلك ثمة اعتقاد بأنه في المناطق التي تواجد فيها المسلمون العرب بكثافة ، كانت هناك أعداد كبيرة من الناس الذين يعرفون العربية . وربما يكونون قد اكتسبوها نتيجة لتعايشهم لمدة قرنين مع العرب .

لا بد من بذل جهد كبير لمعرفة ما إذا كان الخليفة في قرطبة ، وأهم من ذلك ، ما إذا كانت وجهة النظر الإسلامية العامة حول الإجراءات الإدارية في الأراضي التي أصبحت بصورة مؤقتة جزءاً من دار الإسلام ، قد تأثرت بوجودها لمدة قرن كامل بأوضاع المناطق الألبية أو إذا كانت قد فشلت في تقديم أي دليل مادي على مثل هذا التأثر .

أن الافتقار إلى أي وصف تفصيلي أو تحليلي لهذه الأحداث من مصادر المؤرخين المسلمين العرب لا يترك لنا أي مجال آخر سوى الاعتماد على التخمين بأن الاحتلال أو الاجتياح العسكري لشعوب أجنبية ليس معنياً بوضع إجراءات إدارية منظمة . ولكن عندما يتعلق الأمر بإدارة طويلة المدى للأراضي الجديدة تبرز مثل هذه الإجراءات المنظمة . فنحن لا نملك أي دليل على أن العرب المسلمين أقاموا سلطة إدارية حكومية باستثناء عملية جمع الضرائب والمكوس .

كما أننا لا نملك أي مؤشرات على وجود نظام قضائي أو أي شكل من أشكال متابعة الخلافات بين المسلمين العرب والسكان الأصليين .

وبما أن الخليفة في قرطبة لم يعط أي إشارة إلى وجوب استتباع هذه المناطق بصورة دائمة بأرض الإسلام ، فيبدو أنه لم يكن هناك حافز للقيام

بالعمليات التنظيمية والبنيوية الحكومية على النحو الذي عرفناه في المناطق الأخرى التي كانت تحت الحكم الإسلامي .

وباختصار ، إذن ، فعلى الرغم من أن المناطق الألبية في فرنسا وشمال إيطاليا وجنوب سويسرا قد تأثرت بشكل واضح (حتى أواخر القرن العشرين) بخضوعها المؤقت للحكام المسلمين ، فإن العالم الإسلامي لم يعتبر أبداً تلك المغامرة على أنها أكثر من «غزوة صيفية» ناجحة، في قلب أوروبا، في الوقت الذي كان مشغولاً بأمور أكثر أهمية[28] !.

❋ ❋ ❋

1 – Liudprand, Antapodosis, ترجمة F.A. wright ، لندن 1930م ، ص 33-34.

2 – المرجع السابق .

3 – راجع : Le Royaume de Bourgogne للمزيد من التفاصيل حول هذه الأديرة.

4 – E. Tyler, The Alpine Passes Oxford - 1930.

5 – صفحة 186–187– Liudprand.

6 – نظراً للشهرة الواسعة التي كان يتمتع بها مايولوس فإن الحادث الذي تعرض له على يد المسلمين العرب وفر لنا أوسع تفصيل مسجل عن وقائع الاصطدامات التي جرت في الممرات الألبية بينهم وبين السكان المحليين .

7 - G. de Rey, Les Invasions des Sarrasins en Provence - Marseille : Typographie Marius Olive, 1878, p192-193.

8 – انظر فيليب حتى – تاريخ العرب (الطبعة السادسة 1978) ص 493 و 601.

9 - S. Ronart, Concise Encyclopedia of Arabic Civilization (N.Y. Proeger, 1966) P.P. 339-340.

10 – إن الدور الذي لعبه اليهود كوسطاء أو متعاونين أو شركاء مع المسلمين العرب يحتاج إلى المزيد من البحث ، ذلك أنه كان هناك اعتقاد واسع أن اليهود لعبوا بالفعل دور «الطابور الثالث» لمصلحة المسلمين . وقد اتهموا في ظروف عديدة بأنهم وجهوا الطعنات إلى الدفاعات المسيحية ضد المسلمين . وبسبب هذا الاعتقاد فرض شارلمان وغيره من الحكام الفرانك قيوداً معينة على اليهود في القرنين الثامن والتاسع .

11 – راجع ماجد خدوري (War and Peace in the Law of Islam - Baltimore. 1955) .

12 – راجع علاء الدين سامرائي، Some Geographical and Political information on western Europe in the Medieval Arabic Sources " The Muslim World" P. 304-322.

13 – يمكن الإطلاع على تفاصيل البعثة التي ترأسها الراهب جان دي غورز Jean de Gorze إلى الخليفة عبد الرحمن الثالث حوالي العام 956م، في Ponpardin صفحة 94–96 . ويبدو من تلك الوقاع أن البعثة لم تترك أي أثر يذكر على سلوك الخليفة ، علماً بأنه لا يوجد تسجيل لها في المراجع العربية .

14 – أشار العديد من المؤرخين أمثال Reinaud, de key, Keller إلى وجود عدد كبير من الأبراج والتحصينات الإسلامية علماً بأن بعضا منهم يعزو هذه الأبراج إلى الرومان!

15 – إن أكثر المخطوطات شهرة هو المخطوط الذي وجد في كنيسة صغيرة (بورج سان بيار – مونجو) التي تقع على الطريق إلى ممر سان برنارد وهي مكتوبة بين عامي 1019 و 1038 ، وقد انتزعت من موقعها وأعيد تركيبها في عملية بناء جديدة جرت في عام 1739 .

16 – Jean Lacam, Les SarrazIns dans le haut moyen-age Francais, Paris,1965

17 – يعتبر المؤرخ الألماني Engelhart أول من أشار إلى الأسماء العربية في عدد من المواقع الألبية في كتاب له صدر بالألمانية في بازل عام 1840م.

18 – انظر فيليب حتى ، تاريخ العرب ، ص 605 حيث يربط الاسم الذي أطلق على العرب المسلمين Maur بسبب لون بشرتهم السمراء التي تشبه لون الكستناء Marron .

19 – لا يزال الجدل قائماً في سويسرا حول العلاقة بين هذه الأسماء وأصولها العربية . مع ذلك يبدو أن القبول بهذه الأصول العربية أصبح الآن أكثر مما كان عليه في السابق، ذلك أنه لا يوجد لهذه الكلمات أي اصل في اللغات اللاتينية أو الالمانية أو السلتية .

20 – إن التقاليد المحلية المستمرة حتى اليوم تربط أصول هذه العائلة بالمسلمين العرب الذين استوطنوا في هذه المنطقة .

21 – يؤكد أحد المؤرخين السويسريين المرموقين بيتر جوزف روبن Peter J. Ruppen في القرن التاسع عشر أن بعض السكان المحليين هم من نسل العرب المسلمين ، كما يعزو إليهم فضل تحويل الوادي إلى حقول صالحة للزراعة .

22 – يذهب راينود Reinaud إلى أبعد من ذلك فيؤكد أن الخيول المشهورة Camargue هي من نسل الخيول العربية.

23 – انظر Henry Pierenne mohamed and Chaslamage, N.Y. 1939 وفيليب حتى The Legacy of Islam N.Y. 1931, P. 562 .

24 – إن مراجعة دليل الهاتف السويسري في كانتون Sud Wallis في سويسرا تؤكد استمرار الأسماء العربية الأصل حتى اليوم . كذلك فإن أحد الضباط السويسريين أشار في تقرير له في أثناء حملة التجنيد التي قام بها الجيش خلال الحرب العالمية الثانية إلى وجود أسماء غريبة تشبه الأسماء البربرية مثل عائلة الحسبورة Es- Borra.

25 – أطلق اسم القديس برنارد St. Bernard على الممر الألبي تقديراً لدوره في تحويل بقية «العناصر الوثنية» (من سكان البلاد الأصليين) إلى المسيحية في القرن الحادي عشر.

26 – هناك أسماء بربرية الأصل لبعض المواقع ، ولكن من الصعب تأكيد ذلك لعدم وجود قاموس لغوي للبربرية من شأنه أن يسهل مثل هذا البحث العلمي .

27 – يضيف راينود Reinaud أن هناك العديد من الحملات العربية في قلب أوروبة المسيحية التي واجهها المسيحيون مما أدى إلى انتشار محدود للغة العربية (Reinaud, (P. 282-284.

28 – من أجل ذلك يشكك الأوروبيون في صدقية وصف المستوطنة العربية – الإسلامية بأنها دولة إسلامية مغروسة في قلب أوروبة المسيحية ، كما ورد في الموسوعة الإسلامية .





لِسِنغ: الإسلام والعقلانية والتسامح(*)

سيلفيا هورش

ترجمة: محمد شاويش

1- لسنغ والإسلام- موضوع راهن

لقد كان إنجازاً للسنغ قبل كل شيء أن الإسلام قام بدور ما في المداولات حول التسامح التي شهدها القرن الثامن عشر. يكتب موسى مندلسون Moses Mendelsohn أنه قبل لسنغ ما كان هناك تفكير إطلاقاً «في الوثنيين واليهود والمحمديين و أتباع الديانات الطبيعية من أجل جعل أسس التسامح أكثر إشكالية أو في أحسن الحالات بقي الأمر في طور النية». موضوع التسامح هو واحد من الجوانب التي غالباً ما عولجت في عمل لسنغ، لكن معالجته للإسلام هي بالتأكيد وإلى حدٍّ بعيد لم تنل اهتماماً. وقد تغير هذا الحال لاحقاً في موعد أقصاه كانون الثاني 2004م عندما تكلم الرئيس الاتحادي يوهانس راو Johannes Rau في «فولفنبتل» بمناسبة ذكرى ميلاد لسنغ عن العلاقة بين الدولة والدين، وفي الجملة أيضاً عاد إلى «الجدال حول الحجاب». وفي المكان نفسه تكلمَتْ بعد أسابيع قليلة «يوتا لمباخ Jutta Limbach»، الرئيسة السابقة للمحكمة الدستورية الاتحادية، ضمن سلسلة المحاضرات

* محاضرة أُلقيت بالأكاديمية الإنجيلية ببرلين. وتُنشر بإذنٍ خاص من الكاتبة سيلفيا هورش، التي ألّفت كتاباً عن لسنغ والإسلام (2005م). ولسنغ (1729 ـ 1781) شاعر ومسرحي وكاتب ألماني معروف، ومن تيار الأنسانونية والتنوير في القرن الثامن عشر.

«التنوير في القرن الحادي والعشرين» عن «واجب التسامح» وفي هذه الكلمة أيضاً دار الحديث حول التعامل مع الأقلية المسلمة في ألمانيا.

إن العودة بالذاكرة إلى لسنغ ترتبط بهذه الطريقة مع أسئلة سياسية واجتماعية راهنة للغاية: ما هو معنى التسامح في مجتمع تعددي؟ هل يستخدم التعامل مع الأقلية المسلمة في ألمانيا في تثبيت قيم «غربية» مفهومة على أنها إلزامية أم يُرى بوصفه فرصة لإنجاز هدف بناء مجتمع يفهم نفسه على أنه تعددي ومنفتح إلى واقع متحقق؟

حيال هذه الخلفية فإن معالجة علاقة لسنغ بالإسلام هي أيضاً إسهام مساعد جداً في مداولة اجتماعية راهنة. ومن الطبيعي أن النية هنا ليست «جعل لسنغ راهناً» بطريقة تتجاهل التغيرات الاجتماعية والسياسية العميقة التي حدثت بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين. ومع هذا فإن صورة الإسلام عند «منور» مثل «لسنغ» هي بالنسبة إلينا ذات أهمية لأن مفهوم «التنوير» يستعمل كثيراً للتشديد على وجود تناقض بين «الغرب» و «الإسلام».

وفي هذا المجال غالباً ما يكون استعمال المفهوم غير دقيق: من النادر أن يجري التفكير بعمق في واقعة أن «التنوير» هو تسمية لحقبة من التاريخ العقلي الأوروبي شروطها التاريخية الخاصة وعواقبها لا يمكن سحبها ببساطة على العلاقات الموجودة في ثقافات أخرى. إن المفهوم يستعمل أكثر بكثير من هذا، بمعنى شامل: أن تكون «منوراً» تعني أنك تركت وراءك اللارشد واللاعقلانية وحررت نفسك من الإلزامات التي يشترطها الدين وأنك تغلبت على التعصب. وإن المرء ليصادف غالباً الرأي القائل بأن الأوروبيين قد تجاوزوا هذه المرحلة من التطور على حين لم تزل ثقافات أخرى لم تبلغها بعد- والإسلام بشكل خاص. إن البحث في معالجة لسنغ للإسلام مهمٌ في هذا السياق لأنه واجه صورة للإسلام نشأت قبل كل شيء كتركيب انعكاسي هي صورة سالبة ـ نيجاتيف ـ للمجتمع الذي يعيش فيه من تخيل الصورة (أو صورة سالبة للمثل العليا لهذا المجتمع). لقد شغل لسنغ نفسه بالإسلام سواءً في ميدان تاريخ الثقافة أم في ميدان اللاهوت كما لم يفعل أي مؤلف ألماني آخر

في القرن الثامن عشر: لقد قدر إنجازات المسلمين العلمية والثقافية وعاد إلى الإسلام في كتاباته النقدية اللاهوتية واستخدم مضامين التاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية في مسرحيته «ناتان الحكيم Nathan der Weise» التي صدرت عام 1779. كان ما يشغل اهتمامه هو المعرفة الدقيقة والحكم العادل و إزالة الأحكام المسبقة التي تعرقل المعالجة الحقيقية للإسلام ديناً وثقافة.

2- لسنغ وصورة الإسلام في الفكر التنويري

يكون على الدارس أن يلقي نظرةً على صورة الإسلام في الفكر التنويري لكي يستطيع أن يقدر أهمية معالجة لسنغ للإسلام. إن فكر التنوير شجع معالجة الأديان والثقافات الأجنبية، وللمرة الأولى نشأ اهتمام علمي أصيل بالإسلام، ولكن المرء لا يستطيع أن يتكلم مع ذلك عن تغير كبير في الرأي بعمومه.

أنّا ماري شيمّل Annemari Schimmel تتحدث بحذر وهي في إطار التقييم عن «تحول في موقف مجموعةٍ محددةٍ من العلماء». ويحكم إدوارد سعيد بصورة هي بَعْدُ أكثر نقدية عن هذا التطور بقوله: إن الميل المعلمِن (بكسر الميم الثانية) للفكر التنويري برأيه لم يجتث هكذا ببساطة النماذج الدينية للعصور الوسطى، و إنما هي بالأحرى «أعيد بناؤها وطبقت ثانية ووزعت في الأطر العلمانية من جديد».

الأشياء التي استمرت في الوجود متضمنة قبل كل شيء في النظرة للإسلام على أنه الغريب. بالنسبة للعصور الوسطى كان الإسلام هو النموذج الأصلي للغريب والعدو حين فهم على أنه هرطقة أو وثنية أو عمل من أعمال الشيطان. و على خلفية صورة الفكر التنويري الجديدة للإنسان، تلك التي قدمت توجه الإنسان العقلي، تغيرت أيضاً صورة الغريب تغيرات محددة. لقد تشكل نقد جديد في الحقيقة «للآخرين» في الفكر التنويري «موضوعه الرئيسي النقص المزعوم في العقل» [هنتغس] Hentges إن هذه النظرة للإسلام تقابلنا أيضاً عندما ننظر في المصادر التي أخذ منها لسنغ معلوماته عنه.

بالإمكان القول بأن لسنغ قد قرأ كل الأدبيات التي كانت في ذلك الزمان متاحةً عن الإسلام. ومن الطبيعي أنه لم يكن يعرف العربية أو التركية ولهذا كانت المراجع التي اعتمد عليها من الأدب الاستشراقي قبل كل شيء، وفي هذا السياق صادف مواقف مختلفة جدّاً، فقد عرف مثلاً ترجمة القرآن التي قام بها جورج سيل George Sayle وهو محام إنجليزي عام 1734م، وقد كانت إلى حد ما أول ترجمة موثوقة في لغة حديثة. وقد سبقت هذه الترجمة بكلمة تمهيدية مطولة Preliminary Discourse وفيها استند سيل في تقديم الإسلام على مراجع مسلمة أيضاً (أي ليست غربية فقط). إن علماء مثل سيل اجتهدوا في أن يفندوا الأحكام المسبقة ضد الإسلام ويعالجوها بصورة موضوعية. وقد قرأ لسنغ ما هو بعد بكثير، وهو ما لا نستطيع أن نسوقه هنا بكامله(من ضمن ما قرأه أعمال لبوكوك Pocock، ريلاند Reyand، ديربلو d`Heyrbelot، أوكليي Ockley، غانيه Gagnier، رايسكه Reiske، أي الأسماء المعروفة آنذاك في علم الاستشراق). ولكنني أريد أن أتكلم عن عمل كان في عصر لسنغ منتشراً بصورة واسعة ومعروفاً عنده أيضاً.

الكتاب كان قد كتب عام 1697 من قبل كنسي إنجليزي هو همفري بريدو Humphrey Pridaux وعنوانه:

The true Nature of imposture fully displayed in the Life of Mahomed (أي الطبيعة الحقيقية للاحتيال معروضة بالكامل في مثال(حياة محمد).

إن الإسلام موسوم في العمل كله على أنه ببساطة «الاحتيال» The imposture ومنظور إليه على أنه عقوبة من الرب للمسيحيين، محمد ﷺ طبعاً في ذاك العمل ليس نبياً ولكنه صاحب سلطة بلا وازع والوحي عنده ما هو في الحقيقة إلا نوبات صرع ، وما الإسلام إلا هرطقة و.. إلخ، وهكذا لا نجد شيئاً يغاير جوهرياً اتهامات القرون الوسطى المعيارية.

لقد استُخدم هذا العمل أيضاً من قبل المنورين كمصدر للمعلومات عن حياة النبي. مثلاً الفيلسوف بيير بيل Pierre Bayle يوصي به في مقال عن النبي محمد في قاموسه التاريخي والنقدي واسع التأثير Dictionaire Critique

وفي مقاله ماهومت Mahomet يتبنى تقييمات بريدو بلا مساءلة ويعيد القارئ إلى معلومات إضافية عن النبي في هذا الكتاب، وبهذا يرينا المقال أن حال الإسلام في الفكر التنويري ليست جيدة كما كان المرء ينتظر. ولكن هناك بعض المؤلفين الذين رأوا في الإسلام ديناً متعقلاً. وقد نشر رد مباشر على «بريدو» غُفل من التوقيع عنوانه Mahomet No Impostor, or a Defence of Mahomet (ماهومت غير محتال، أو دفاع عن ماهومت)، وموه الرد بأنه رسالة لمؤلف مسلم. وظهر مؤلف هنري بولنفيليه Henry Boulainvillear (1658-1722) La Vie de Mahomet (حياة محمد) فقط عام 1730م بعد وفاة المؤلف وترجم إلى الألمانية عام 1768م. وهذا العمل هوجم بشدة حيث إن محمداً ظهر فيه كأداة إلهية عن طريقها كان يجب أن تنتشر المعرفة بوحدة الإله، وظهر الإسلام كدين تتفق تعاليمه مع العقل. إن مثالاً آخر مثيراً للاهتمام قدمته مخطوطة هنري ستب Stubbe Henry (توفي عام 1676م) وهو طبيب إنجليزي لم تطبع مخطوطته An Account of the rise and Progress of Mahometanism (تقرير عن صعود وتقدم المحمدية) إلاَّ سنة 1911م.

وهو أيضاً يصف تعاليم الإسلام بأنها على وجه الخصوص عقلانية و متطابقة مع القانون الطبيعي. إن الظرف المصاحب لهذه الأعمال المتمثل في أنها جميعاً إما ظهرت بعد وفاة أصحابها أو كانت غفلاً من التوقيع - يجعل من الوضوح بمكان حقيقة أن النظرة الإيجابية للإسلام ما كانت مقبولة اجتماعياً، وهو أمر تجب إعادته بصورة رئيسة إلى ميلها الناقد للمسيحية. ليس ثمة أدلة أيضاً على أن لسنغ قرأ هذه الكتابات. لقد كان مطلعاً أكثر على منظور آخر يرى في الإسلام تعبيراً عن التعصب.

الإسلام كتعصب

يتلقى لسنغ ابن الواحد والعشرين ربيعاً تكليفاً بأن يترجم بضع كتابات كتبها لفولتير إلى الألمانية (الكتابات التاريخية الصغرى 1752م) ومن بينها كان النص القصير (عن القرآن وماهومت) وفي هذا النص يرى بوضوح أن فولتير لا يرى في الإسلام ديناً عقليّاً أو طبيعيّاً البتة، وفي النص يزعم أن

محمداً «بائع مغرور طائش يروج بضائعه بعلو الصوت»، و أن القرآن «خلطة لا ترابط فيه ولا نظام ولا فن»، و أن العرب شعب لصوص.

لا علاقة للإسلام بالعقل عند فولتير بل له علاقة وثيقة مع «الجنون Rasery» و«الهيجان الحماسي Enthusiastery». ورأيه بمحمد والقرآن يبينه بجلاء في رسالته إلى فريدريش الكبير: إنه (محمد) يتباهى بأنه ارتقى في السماء وهناك تلقى جزءاً من ذلك الكتاب صعب الهضم الذي هو في كل صفحة منه يجعل الفهم البشري يرتج، إنه لكي يحقق لهذا العمل الاحترام جلب الويلات لوطنه، (...) هذا ما لا يمكن لبشر بالتأكيد أن يغفره ما لم يكن جاء إلى الدنيا تركياً أو خنقت فيه الخرافة كل نور طبيعي».

وبهذا يغدو الإسلام نموذجاً قياسياً للتعصب الذي هو بالنسبة لفولتير صفة ملازمة لجميع الأديان ويرتبط في فكر التنوير مع الكلمات الجدالية المركزية: «الخرافة» و«الحماس الأهوج"Schwärmerei" و«التعصب».

«الحماس الأهوج» يسمُ حالةً من الجنون الديني ولكنه يمكن له أيضاً أن يعني طاقة وهم متصاعدة مرضية. وفولتير يستهدف بالمفهوم «التعصب» الذي هو بالنسبة إليه مرادف لمفهوم «الاعتقاد الخرافي» ظلامية الكنيسة الكاثوليكية غير المنورة قبل كل شيء. لايبنتس اعتبر الاعتماد على الدليل الحسي المباشر بدون وساطة العقل «تعصباً»- فالتعصب إذاً يدلنا على نقص في التعقل.

وعبر تطبيق هذه المفاهيم على الإسلام حددت طبيعته كنوع من التفكير المضاد للتفكير التنويري.

ويطرح السؤال نفسه: كيف أمكن أن تكون للإسلام تقييمات مختلفة كهذه- دين للتعقل من جهة وخرافة وتعصب من جهة أخرى؟ إن تشكل طريقتين متناقضتين في النظر إلى الإسلام قد يكون مرتبطاً بميلين للفكر التنويري يبدو أنهما أيضاً متناقضان. من جهة كان ثمة استعداد لاكتشاف عناصر قرابة في «الآخر» وهو ميل للقرن الثامن عشر يطلق عليه سعيد وصف

«التماهي الخفي» sympathetische Identifikation وميل من هذه الميول يعبر عنه القول: إن موهبة التعقل هي خاصية في كل البشر. وهذا الاستعداد نتج عنه الانفتاح على الأديان و الثقافات الأخرى.

من جهة أخرى يتبدى الميل لتصنيف الشعوب والبشر ونسبة صفات مميزة لهم- وبالتالي هي وجهة نظر جوهرانية Essentialistisch

عمانوئيل كانط (1724–1804م) يعيد الفروق بين الشعوب إلى مسببات متعددة مثل المناخ والهواء والتغذية (وبالمثل هردر Herder). ولكن العلامات المميزة الخارجية تعيد أيضاً إلى استعدادات نفسية وخواص طبعية ثم هرمية ترتبط مع هذا: «عرق البيض» يحتل المكان الأعلى بعيداً عن «الهنود الصفر» و بعيداً جداً عن «الزنوج». وهذه الهرمية ترى أيضاً عند عرض حال المسلمين حيث يضاف هنا إلى كونهم «عرقاً آخر» مثل- اليهود- كونهم من عقيدة أخرى. المسلمون موجودون قبل كل شيء في الشرق ومن ثم في بلدان حارة ومناخهم بالتالي ليس بلا تأثير على طبعهم (القومي): وفيما يتعلق بالعرب يمنحون بالتوافق مع المناخ الصحراوي «قوة توهّم حارة»، وهي صفة تلون بالطبع دينهم الذي يوصم بالخرافة والتعصب. وهكذا يرى كانط في «الطبع القومي» للعرب قرابة حميمة مع «الأخّاذ Wunderbar» (يقصد بالعرب - بدون ذكر هذا صراحة المسلمين حصراً بينما يعتّم على المسيحيين واليهود العرب)، وبالنسبة إليه أيضاً فإن الإسلام يمكن استعماله كمثال على التعصب: في حالة الإسلام يصبح من الواضح إلى أين يمكن للتعصب أن يقود: «إن الطبيعة البشرية لا تعرف عملاً (أخطر من التعصب/الحماس الأهوج) عندما يكون ظهور مثل هذا جديداً (...) تتسامح حتى الدولة أحياناً مع أنواع المجذوبين. إن الحماس الأهوج يقود المتحمس إلى الحد الأقصى، ماهومت إلى عرش الأمراء و يوهان فون لايدن Johann von Leyden إلى منصة الإعدام».

إن صورة الإسلام كتعصب وحماس أهوج تلعب بالطبع دوراً مهماً في تأكيد المرء لنفسه أنه عقلاني ومتطور عقلياً عن طريق نسبة الخرافة واللاعقلانية إلى «الآخرين».

3- الإسلام كدين متعقل

إن النظرة للإسلام بوصفه تعصباً كانت معروفة للسنغ من خلال فولتير. لكنه هو نفسه عبّر عن الموضوع بشكل مختلف تماماً. إننا نجد أولاً بضعة تصريحات عن المسلمين في جريدة أعلن فيها عن ترجمته الخاصة لكتاب ماريني Marigny «تاريخ العرب في عصر الخلفاء» (1752-1753م)- وهو يعيد إلى الدين الإسلامي الإنجازات الثقافية والتاريخية للعرب والمسلمين- «منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية لا يستحق تاريخ شعب مفرد أن يكون مشهوراً أكثر من تاريخ العرب المسلمين سواءً باعتبار حجم البشر الذين شهدوا حالة نهضة في ظل سلطتهم أم بالنظر إلى العلوم والفنون التي شهدت لقرون كاملة التقدم الأجمل عند شعب ما، ذلك الشعب الذي تعده أحكامنا المسبقة شعباً بربريّاً».

ويشدد لسنغ اضافة إلى ذلك على أن التاريخ الإسلامي هو مهم وقادر على التعليم بنفس درجة التاريخ الروماني أو اليوناني. وبصورة مثيرة للاهتمام يتكلم عن الارتباط مع المسلمين ومنجزاتهم في العلوم عن «فكر تنويري»: «إن بداية حقبة مهمة كهذه للفهم البشري الذي بدأ ينور فجأةً عند شعوب محاربة غير مهذبة بحيث إنها في وقت قصير أبرزت علماء كثيرين كأبطال لا يمكن أن تقرأ إلا بمتعة كبيرة».

وهنا يصبح من الجلي أن لسنغ افترض عند جمهور قرائه عدداً كبيراً من الأحكام المسبقة التي أراد أن يكتب ضدها. لقد كان واعياً لكون المسلمين ينظر إليهم على أنهم «برابرة»، و أراد من خلال المعلومات عن تاريخهم أن يظهر أن هذه الأحكام المسبقة غير محقة.

وفي عام 1754م يعرب لسنغ عن رأيه للمرة الأولى في كتابةٍ خاصةٍ به عن الإسلام اسمها «إنقاذ هيرونيموس كردانوس Die Rettung des Hieronymus Cardanus».

كردانوس عالم شمولي من علماء عصر النهضة كان قد نشر عام 1550م كتاباً جعل فيه عابداً للأصنام ويهودياً ومسيحيّاً ومسلماً يتجادلون حول مسألة ما هو

الدين الصحيح. وفي النهاية ينتصر طبعاً المسيحي وهذا ما لم يعجب لسنغ مطلقاً. وهو يتهم كردانوس بأنه لم يتصرف بصورة مستقيمة مع الأديان الأخرى وبصفة خاصة مع الإسلام، و أنه كان عليه أن يعالج الإسلام بصورة صحيحة قبل أن يتولى أمر مقارنة الأديان هذه. بعد هذا يتولى لسنغ القيام بمقارنته الخاصة للأديان، ويترك مسلماً يعرض الإسلام كالتالي:

«ألق نظرة على شرعه [محمد]، ماذا تجد فيه مما لا يتطابق بكل صرامة مع العقل؟ نحن نؤمن بإله أوحد، نؤمن بثواب وعقاب قادمين يصيبنا أحدهما لا محالة بحسب أعمالنا. نحن نؤمن بهذا أو بالأحرى، [...] نحن مقتنعون بهذا وليس بأي شيء آخر».

وعن المسيحية يقول مسلم للسنغ: «هذا [...] الذي يدعوه المسيحي دينه هو فوضى من التعاليم لن يعترف بها أي عقل سليم». وبهذا يشرع لسنغ بالهجوم: إن الإسلام هو دفعةً واحدةً دينٌ عقلي والمسيحية تعليم يطلب من البشر أن يؤمنوا بأشياء لا عقلية. وبعد أن يكمل المسلم حديثه لا يتكلم المسيحي أبداً، ويبقى السؤال عن الدين الصحيح مفتوحاً كليّاً فجأة، وهذا هو بالضبط ما أراد لسنغ الوصول إليه. إنه يعرض الإسلام ديناً هو عقلاني بشكل خاص لكي يهز اليقين المسيحي بامتلاك الحقيقة.

وفي هذا السياق تجب ملاحظة الآتي: في عرض لسنغ للإسلام تجري مساواة مع «الديانة الطبيعية» لمذهب التأليه السببي Deismus. لقد أريد بالبناء الذهني Konstrukt للدين الطبيعي أن يكون محاولة لملاءمة التعليم المسيحي مع النموذج الفكري للعقلانية وفيه يتم التخلص من فكرة الوحي. المؤلهون السببيون آمنوا بإله لكن ليس بوحي محدد، و إنما هم طوروا ديناً «طبيعيّاً».

وهذا الدين من المفروض أنه يستطيع الاستغناء عن الوحي حيث إن الإنسان وحده مستنداً إلى عقله قادر في رأيهم أن يتعرف على الله وأن يتصرف بشكل أخلاقي.

ومعرفة الله والسلوك الصحيح أخلاقيّاً هما النقطتان المركزيتان في الدين

الطبيعي وهما أيضاً اللتان يدعوهما لسنغ بالإسلاميتين إذا أراد أن يصف الإسلام: «نحن نؤمن بإله أوحد، نؤمن بثواب وعقاب قادمين يصيبنا أحدهما لا محالة بحسب أعمالنا».

وبعرضه للإسلام كدين طبيعي يريد لسنغ الوصول إلى هدف مزدوج: إنه يريد من جهة أن يوقظ الشك في اليقين المسيحي بامتلاك الحقيقة ويحث بهذا على التفكير، وقد نتج عن تعاليم التأليه السببي نقد للكتاب المقدس وللكنيسة، وهذه الدفعة النقدية القوية تلقاها لسنغ وهو يقدم الإسلام كدين طبيعي تعاليمه قائمة على أساس عقلي بدلاً من الوحي. ومن جهة أخرى هو يهاجم التقييم السلبي للإسلام المنتشر منذ قرون. إن العملية التي يطبقها يمكن للمرء أن يسميها «رفع القيمة الاستراتيجي Strategische Aufwertung» (كوشل Kuschel): عبر انتقاء واع ومحسوب توضع باهتمام الجوانب المقيمة إيجابياً لكي يصبح من الممكن إصدار حكم أعدل. إن جانب العدالة هو أيضاً مكون جوهري ضمن مفهوم لسنغ للتسامح.

4- دور الإسلام في المداولات حول التسامح

في الفكر التنويري جاءت بعد النظرة البراغماتية الخالصة للتسامح نظرة مضمونية، ومن المتوجب علينا على كل حال - أن نأخذ بعين الاعتبار - أن هذا التحول كان منحصراً بالأحرى في دائرة صغيرة من الفلاسفة والعلماء. وما كان مفهوماً على وجه العموم من «التسامح» يوضحه بصورة جلية القاموس العام لتسدلر Zedlers Universal Lexicon الصادر عام 1745: ليس التسامح «[...] شيئاً آخر غير أن يحاول المرء التعامل مع الآخر بروح سلمية و ألاّ يمنع أحداً غيره حقوقه الطبيعية، وأن يتولى المرء بكل لطف دحض الآراء الخاطئة التي تقال على منابر الوعظ، والتي يكتبها القائمون على هذه المنابر، وأن يجتهد المرء بكل تواضع وتعقل لتعليم غيره ما هو أفضل .[...]»

إن التسامح يخدم هنا في نهاية الأمر غرض التبشير، وإنه لمن السهل أن نلمس أن هذا الفهم للتسامح بعيد كل البعد عن لسنغ، فما كان يهم لسنغ لم يكن ببساطة «التحمل» وهذا يعني سلوكاً تكتيكياً خالصاً، و إنما كان يهتم

بإيجاد أساس من نظرية المعرفة لمطلب التسامح. إن الاقتناع بأن البشر لا يستطيعون الوصول إلى الحقيقة المطلقة هو عند لسنغ أمر حاسم الأهمية، وما هو ممكن هو الاقتراب من الحقيقة فقط، وبهذا يصبح مطلب التسامح مؤسساً على نظرية المعرفة من خلال الفرق بين المعرفة المحدودة للبشر والحقيقة المطلقة التي لا يمكن الوصول إليها.

وحيث إن الحقيقة المطلقة يمكن الاقتراب منها فقط، يرى لسنغ أن على الإنسان بصورة مطردة أن يجتهد للوصول إلى معرفة أعمق. والذي يتوهم في نفسه أنه امتلك الحقيقة يفوت على نفسه إمكانية اقتراب إضافي منها. وهذا الجانب من فهم لسنغ للحقيقة يجد تعبيراً عنه في موضع شهير يكثر الاستشهاد به من كتابه «الرد Duplik» الصادر عام 1778م: «إن ما يصنع قيمة الإنسان ليس هو الحقيقة التي يملكها أو يظن أنه يملكها، و إنما الجهد الصادق الذي بذله في الوصول إليها. (...) لو أن الله وضع الحقيقة كلها في يمينه ولم يضع في شماله إلا الدافع الذي يحث دوماً على السعي إلى الحقيقة وحتى لو تضمن هذا أن أظل على الأبد أخطئ ثم قال لي: اختر! لاخترت يسراه وقلت له متوسلاً: أعطني يا أبي! إنما الحقيقة هي لك وحدك!».

بالنسبة للسنغ ليس المؤمن بما لا نؤمن به هو بالضرورة على خطأ. إن من الواجب التسامح معه بسبب الإمكانية الكامنة للحقيقة أو الميل إلى الحقيقة الذي يمتلكه. ومن هنا لا يتحمل لسنغ الرأي المخالف فقط بل يرى في الجدل معه ضرورة لدعم جهود الذات الهادفة إلى الوصول للمعرفة، ولا يكون هذا الموقف ممكناً بدون احترام الآخر والاعتراف به، وهنا يظهر لسنغ تطابقاً في الرأي مع غوته ومبدئه المعروف: «إن التسامح يجب أصلا ألاّ يكون موقفاً مؤقتاً فقط، إذ يجب أن يقود إلى الاعتراف. إن التحمل إهانة».

(غوته Goethe يفهم هنا التسامح Toleranz بمعناه الحرفي، إذ إن المصدر «tolerare» هو في الأصل مفهوم سلبي يمكن أن يطلق عليه «التحمل» أو «الصبر على الأذى». وعند الحديث لاحقاً عن فهم لسنغ للتسامح فإن المقصود هو طبعاً شيء آخر: إنه موقف الاعتراف والاحترام).

الإسلام يلعب – في تدخل لسنغ لصالح التسامح – دوراً مهماً، وهذا ما بدا واضحاً في إعلانه عن كتاب «تاريخ العرب» حين يتصدى للحكم المسبق القائل بأن المسلمين برابرة وفي كتابه «إنقاذ هيرونيموس كاردانوس» حيث شدد على توافق الإسلام مع العقل في وجه الرأي الشائع الزاعم أن الإسلام لاعقلاني. وثمة مثال آخر مهم في هذا السياق هو كتابة يقدّم فيها لكتاب «مقتطفات شخص لم يسمّ» الذي هو خواطر في نقد الكتاب المقدس والوحي من تأليف هرمان صموئيل رايماروس Hermann Samuel Reimarus. الكتابة اسمها «من آدم نويسرن. بعض الأخبار موثوقة المصدر» Von Adam Neusern. Einige authentische Nachrichten وتاريخها عام 1774، وفيها يقف مؤيداً لإعادة الاعتبار إلى منتم للطائفة اليونيتارية Unitarier (طائفة مسيحية لا تؤمن بالتثليث) تحول إلى الإسلام في القرن السادس عشر. آدم نويسرن وصم بخيانة الأمة المسيحية وبأنه امرؤ عديم الأخلاق غارق في الرذيلة لأنه غيَّر دينه وهرب إلى القسطنطينية. وعلى العكس أظهر لسنغ بصورة جلية أن خطوة كهذه يمكن أن تكون في غاية المنطقية بالنسبة إلى يونيتاري إن نظرنا إليها من منظور علم العقيدة.

واهتم لسنغ أيضاً بالفلسفة الإسلامية و أتاح لها أن تحفزه: لقد قرأ الرواية الفلسفية «حي بن يقظان» لأبي بكر بن طفيل من القرن الثاني عشر والتي صارت معروفة في أوروبا باسم «فلسفة التعلم الذاتي» Philosophus Autodidactus وبالتوازي مع هذه الرواية كان ثمة كتابة غير منشورة في حياته «حول نشوء الديانة الموحى بها» über die Entstehung der geoffenbarten Religion? وهي رسالةٌ تعود إلى العام 1763. إن التلقي المثمر لعلم كلام الإسلام ولتاريخه يظهر نفسه أخيراً في مسرحية ناتان.

5– ناتان الحكيم ومَثَل الخاتم

هنا نأتي إلى مسرحية لسنغ التي أيد فيها التسامح كما لم يفعل في أي عمل آخر. وهي مسرحية ناتان الحكيم الصادرة عام 1779م.

المكان هو القدس والزمان هو القرن الثاني عشر، زمن الحروب الصليبية

وصلاح الدين الذي هو أيضا أهم شخصيات المسرحية، وهو يعرض في المسرحية كحاكم متسامح متنورّ. وناتان تاجر يهودي فَقَدَ قبل سنين كثيرة كلَّ عائلته في مجزرة معادية للسامية قام بها مسيحيون. ومع ذلك فإنه بمعونة إلهية قادر على أن يتغلب على كراهيته ويتبنى فتاة صغيرة مسيحية اسمها ريشا Recha .

وتبدأ المسرحية بعودة ناتان من سفر فيعلم أن أحد «فرسان الهيكل»، وهي جماعة من الجماعات التي شنت الحروب الصليبية، قد أنقذ ابنته المتبناة من حريق شب في منزله. وفارس الهيكل نفسه كان صلاح الدين قبل مدة قصيرة قد عفا عنه فقد كان أسيراً وكان المفروض أن يُعدَم مثل غيره من أسرى التنظيم العسكري الصليبي، ولكنّ وجهه ذكّر صلاح الدين بأخيه أسد الذي ذهب إلى أوروبا قبل سنين عديدة ومات هناك. فارس المعبد يحب ريشا ويطلب يدها من ناتان، ولكن عند ناتان شك معين ويريد أن يعرف أولاً من هو فارس الهيكل بالضبط. وبالفعل يتضح بعد تشابكات كثيرة أن ريشا وفارس المعبد أخوان وأنهما ابن وبنت أخي صلاح الدين. وثمة مشهد كبير للتعارف من جديد وفي النهاية تقف على خشبة المسرح عائلة واحدة كبيرة لا تلعب فيها الاختلافاتُ في الدين أيَّ دور. والتوجيه المعروف الموجه للإخراج في الختام يقول: «تنزل الستارة والجميع يعانق بعضهم بعضاً».

وفي مكان مركزي من المسرحية يقص ناتان مَثَل الخاتم: صلاح الدين يسأله عن الدين الأفضل، ويتملص ناتان من هذا السؤال المفخخ بأقصوصة: كان عند رجل خاتم فيه قوة سحرية «يجعل حامله محبوباً عند الله والناس»، وهذا الخاتم منذ أجيال يتوارث فيعطيه الأب لأحب أبنائه إليه، ولكن الرجل الآن عنده ثلاثة أبناء يحبهم بنفس المقدار وبهذا تنشأ مشكلة. ولهذا هو يكلف من يصنع له خاتمين آخرين مقلدين و يعطي كل واحد من أبنائه خاتماً.

وبعد موت الرجل يبتدئ الشجار طبعاً حول مسألة ما هو الخاتم/ ما هو الدين الأصلي؟. ويذهب الإخوةُ إلى قاض يقرّر بدايةً أنه هو أيضاً لا يستطيع أن يعرف الخاتم الأصلي، ومن ثم الدينَ الأصلي، فيعطي الإخوة الثلاثة النصيحة التالية: كل واحد منهم يجب أن يؤمن أن خاتمه هو الأصلي، وعلى

كل منهم أن يضع الرهان وأن يبرهن أن خاتمه هو الأصلي بأفعاله الخيّرة وسلوكه الحسن. وهو يقول:

ليراهن كل منكم
أن القوة السحرية في خاتمه ستظهر فجأة!
فلتأت هذه القوة مع الرقة
مع الاحتمال الصادق ومع البر
مع الاستسلام العميق لله Mit innigster Ergebenheit in Gott
للمساعدة! وعندما تتبدى القوة السحرية
عند أحفاد أحفادكم:
عندها سأدعوكم عبر آلاف آلاف السنين
مرة أخرى أمام هذا الكرسي حيث سيكون
رجل جالساً على هذا الكرسي هو أحكم
مني وسيتكلم.

إن نصيحة القاضي هذه تتضمن استعارتين من القرآن:

الاستسلام لله: ثمة صيغة مركزية في المسرحية لا نصادفها فقط في نصيحة القاضي ولكن نصادفها في مواقع أخرى و هي صيغة «الاستسلام لله»، وعند البحث في صيغ المسرحية وجدت روابط مسيحية ويهودية مع هذه الصيغ، لكن الباحثين اقتضاهم الأمر 217 سنة بالضبط ليكتشفوا أن الاستسلام لله ليس شيئاً آخر غير الترجمة الحرفية للكلمة العربية «إسلام» (فقط في عام 1996 وجه الانتباه فريدريش نيفونر Friedrich Niewöhner في مقال في صحيفة فرانكفورته ألغمانيه Faz لهذه الحقيقة).

إن هذا الأمر مذهل حيث إنه فقط في التراث الإسلامي، ومن الممكن البرهان على أن معنى كلمة «إسلام» كان معروفاً عند لسنغ. ففي دفتر ملاحظاته نجد: «الإسلام هو كلمة عربية تعني أن يسلم المرء نفسه للإرادة الإلهية». وكان بإمكان لسنغ أن يقرأ في الكلمة التمهيدية لترجمة سيل للقرآن: «وهذا الدين سماه [محمد] باسم الإسلام، وهي كلمة تعني التسليم

Resignation أو الخضوع أو الاستسلام لأمر الله وخدمته، وهو اسم [...] الدين المحمدي الأصلي».

ومن ثم يمكن لنا أن ننطلق من أن لسنغ استعمل هذه الكلمة على خلفية المعنى الذي تعنيه في الإسلام.

وفي القرآن أيضاً موازيات للتوصية بالسلوك الحسن بدلاً من الشجار حول الحقيقة، وللرهان على السلوك الحسن ثمة مواز في القرآن أيضاً، ولم يستغرق الأمر طويلاً حتى اكتشف: ففي عام 1850 يجد القارئ في جريدة «دير شتوتغارتر مورغن بلات فير غبلدته ليزر (صحيفة الصباح في شتوتغازت لمثقفي القراء) Der Stuttgarter Morgenblatt für gebildete Leser» النص القصير الذي عنوانه «الفكرة الرئيسية لناتان لسنغ في القرآن». ولكي لا يصبح المؤلف (مغفل الاسم) نفسه عرضة للشكوك بأنه يدافع عن القرآن يصف اولاً بالتفصيل كم هو هذا الكتاب مزعج، ولكن بعدها نجد: «ثمة مواضع قليلة لامعة [...] ومن أبرزها جزء من الآية 48 من السورة الخامسة حيث نجد بعد كلام شديد الاحترام لشريعة موسى و إنجيل المسيح على لسان الرب ومن ثم على لسان الرسول القول: ﴿لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾.

وقالت الجريدة أيضاً: «من لا يتذكر ناتان لسنغ عند قراءة هذا أو على الأقل فكرته الأساسية في نهاية مثَل الخاتم؟».

لقد كان لسنغ يستطيع أن يجد أصل مثل الخاتم في الأدب، فقد كان موجوداً عند بوكاشيو Boccaccio أما نصيحة القاضي فهي إضافته الخاصة التي استوحاها من القرآن بشكل واضح:

يقول القرآن: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾. فتعدد الأديان هو إرادة الله، مثل تعدد الخواتم التي أرادها الأب- فمن له إذاً الحق في أن يحرم الأديان الأخرى من حق الوجود أو يستطيع تقديم السبب المبرر لذلك؟

وجانب الامتحان مهم أيضاً، والقرآن يقول: ﴿ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾. بالنسبة للإخوة الثلاثة فإن وجود الخواتم الثلاثة هو اختبار: هل سيتصارعون أم سيعاملون بعضهم بعضاً معاملة الأخ لأخيه؟ هل سيستحقون محبة أبيهم؟

وبعد هذا «فاستبقوا الخيرات»- وفي نصيحة القاضي: «ليراهن كل منكم- / أن القوة السحرية في خاتمه / ستظهر فجأة». فالتسابق على الخير هو السبيل لكي يثبت المرء أن دينه هو الدين الحق. وثمة مثل في الإنجيل أيضاً عن هذا: في الإصحاح السابع من إنجيل متى 7:20 في أثناء الحديث عن التفريق بين الأنبياء الحقيقيين والأنبياء الكذبة: «من ثمارهم تعرفونهم». إن العقيدة الصحيحة تظهر من خلال السلوك الحسن فهذا تعليم أساسي في الإسلام، ففي حديث نبوي مشهور: «الدين المعاملة».

وفي النهاية فإن الجواب عن الدين الصحيح موجود في الآخرة: ﴿إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ -«عندها سأدعوكم عبر آلاف آلاف السنين / مرة أخرى أمام هذا الكرسي حيث سيكون / رجل جالساً على هذا الكرسي هو أحكم / مني وسيتكلم».

إن مثل الخاتم لا يدعو بهذا إلى اللامبالاة حيال الأديان كلها. وليس التسامح نتيجة لإفقاد السؤال - عن الحقيقة - أهميته، فالإخوة لا يطلب منهم إسقاط حقهم في أن يعتقد كل منهم أنه على حق، وعلى العكس فالقاضي يطلب منهم أن يثبت كل منهم على قناعته: «فليؤمن كل واحد أن خاتمه هو الأصلي. ما يطلبه هو التخلي عن الشجار غير المجدي حول الحقيقة وبدلاً من ذلك إثبات الذات في السلوك العملي.

في ناتان لا تجري المطالبة بالتسامح فقط عند الرجوع بكثرة إلى علم العقيدة الإسلامي واليهودي وإلى التاريخ، وإنما بالأحرى يحقق التسامح بمعنى الاحترام والاعتراف بالآخر على المستوى المضموني. لقد اشتغل لسنغ على عناصر من الأديان التوحيدية الثلاثة ومن المأثورات في مسرحيته، وبالذات من المأثورات اليهودية والإسلامية (من المعروف أن المسيحية هي

الدين الذي يعامل على النحو الأسوأ من قبل شخصية البطريرك).

6- ناتان الحكيم في القرن الحادي والعشرين

ما الذي تستطيع مسرحية مثل ناتان أن تقوله اليوم؟ إن رسالة ناتان التي هي قرابة البشر جميعاً عبر الحدود والأديان وإمكانية التفاهم السلمي بينهم كثيراً ما أعلن موتها.

على خلفية تجربة حربين عالميتين والهولوكست والحرب الأهلية في البلقان وأخيراً تجربة إرهاب الإسلاميين المتطرفين وما أعلن على إثره من «حرب على الإرهاب» شملت إلى الآن بلدين يظهر الاستخلاص أن لسنغ برسالته التسامحية يطلب أشياء أكثر من اللازم، وقد عبر عن هذا مخرج مسرحي أخرج عروضاً كثيرة لناتان الحكيم حين قال بعد هجمات 11 سبتمبر: «إنه تسامح عظيم ولكنه تسامح لا يمكن أن يعيش. هذه هي المأساة!».

وثمة مشكلة أخرى في استقبال ناتان هي أن مفهوم لسنغ للتسامح همش عبر إساءة الاستعمال العام: «عالم الدراسات الإسلامية نافد كرماني Navid Kermani يقول عن هذا: «إن مفهوم لسنغ للتسامح امتصه في البداية الوعي البرجوازي العادي ولاحقاً امتصته الكنائس بحيث لم يبق منه شيء وفقد كلياً طابعه التحريضي الناقد للتسلط».

لقد فُرِّغ مفهوم التسامح من مضمونه في سياق هذا التطور وابتُذِلَ، ومما يعبر عن هذا عرض مسرحية ناتان في جوقة برلين Berliner Ensemble عام 2002م.

إن لسنغ في زمنه وضع قبل كل شيء ثقافته المسيحية- الغربية الخاصة أمام المرآة بنيّة نقدية. و «الآخرون»، اليهود والمسلمون، هم في هذه المسرحية مستنيرون ومتسامحون، أي الصورة الإيجابية المعاكسة لثقافته الخاصة.

على العكس من ذلك عَرْضُ الجوقة البرلينية الذي يبدو المسلمون فيه شخصياتٍ شرقيةً من الحكايات لها مظهرٌ صبياني: بتعبير نقاد الجرائد فإن صلاح الدين «يتقافز هنا وهناك كصبي مغرور مدع زين نفسه بنهايات لحية مدببة» ويتبختر مثل صورة كاريكاتورية شاحبة لقائد يرتدي حذاءين زرقاوين.

على مدخل خشبة المسرح أحضرت رموز للديانات الثلاث: الصليب للمسيحية ونجمة داود لليهود والطائرة المدنية للمسلمين. وبينما يظهر المسلمون على الخشبة كشخصيات حكايات شرقية فإن صورة الخشبة تحث المشاهد على تبني صورة للإسلام كدين عنف.

إن عنصرين أساسيين من صورة الإسلام القديمة تظهر بهذا في عباءة جديدة: اللاعقلانية والعنف.

وثمة شيء آخر يلفت الانتباه في هذا الإخراج: في مسرحية لسنغ المتنور ناتان يهودي شرقي، أما في إخراج بيمان Beyman فيظهر أوروبياً ويدخل المسرح في زي غربي. إن تعامل لسنغ النقدي مع ثقافته الخاصة تحول إلى مصادقة على تفوقها الأخلاقي والعقلي.

هذا القلب لقصد لسنغ هو أمر مستهجن يما يكفي لكن ثمة ما يستحق الاستهجان أكثر وهو أنه لم يكد يلفت الانتباه رغم كل النقد الذي وجه للإخراج، فقد أثنت الجرائد على عرض «ناتان» (تقول جريدة دي فلت Die Welt مقرظة «إنه عرض لامع ويكفي. دور البطولة الذي أداه بيترفيتس Peter Fitz مثقف محترف بلطافة.

أما كرماني فقد أوضح إشكالية عرض ناتان هذا بجلاء:

على حين أن لسنغ كتب ضد لاتسامح الغرب جاء إخراج بيمان ليجعل التسامح أمراً غربياً. فحامله ليس «منهم» كما هو عند لسنغ ولكنه واحد «منا». كل الشخصيات في العرض وضعت في الشرق المدهش ما عدا واحدة فقط ألبست لباساً غربياً مثل لباس الغربي كلاوس بيمان Claus Peyman وهي شخصية ناتان الحكيم. ويمكن للمرء أن يسميه ناتان الأبيض (تلاعب على الألفاظ: «الحكيم» بالألمانية هو der Weise و«الأبيض» هو der Weisse). وفي جميع الأحوال يمكن للمرء أن يذكر العنصرية القابعة بشكل غير واع في أساس هذا الإخراج.

هل انعدام الإدراك لقصد لسنغ هذا (وهو ليس موجوداً في عرض الجوقة

البرلينية فقط) هو أيضاً عرض من أعراض التميع العام لمفهوم التسامح؟

لقد وصف مفهوم التسامح عند لسنغ بأنه موقف احترام واعتراف: إنه ليس مجرد تحمل لقناعات الآخرين ولكنه تفاعل جاد وبناء معهم، فهل تحقق نماذج التسامح الآن هذا المطلب أم هي لا تزال بعيدة عنه؟ في هذا الموضع تطرح المقارنة بين مفهوم لسنغ للتسامح ونموذج يبدو أنه يلاقي نسبياً موافقة واسعة حالياً.

الفيلسوف الفرنكفورتي راينر فورست Rainer Forst يدافع عن «مخطط احترام Respekt-Konception » يؤسس الاحترام على قاعدة أنه «فضيلة العدالة ومطلب العقل».

وفي هذا النموذج يستند التسامح على «شكل مؤسس أخلاقياً للاحترام المتبادل للأفراد أو المجموعات المتسامحة مع بعضها». إن الاعتراف بالآخر في ذاتيته Seiss وغيريته Andersheit يفهم كإلزام أخلاقي. وبمفهوم الاحترام يتحدد موقف الاعتراف الذي طالب به لسنغ ومن بعده غوته أساساً للتسامح. فهل الأهمية المركزية للاحترام علامة على أن مفهوم لسنغ للتسامح يجد اليوم اعترافاً عاماً؟

إن يورغين هابرماز Jürgen Habermas شدد في أحد الخطابات كثيراً على المنافع العملية لوصية التسامح:

«إذا نظرنا للأمر من وجهة وظيفية فإن التسامح الديني عليه أن يستوعب التأثير الاجتماعي الهدام لاختلاف في الآراء ما زال قائماً بلا هدنة. إن الرابطة الاجتماعية التي تربط المؤمنين مع مؤمنين من عقيدة أخرى ومع غير المؤمنين كأعضاء في مجتمع علماني واحد يجب ألاّ تتمزق». («متى يجب علينا أن نكون متسامحين؟» 2002م). هدف موقف التسامح هنا هو تأمين السلام الاجتماعي، ولربما كان هذا أيضاً هو كل ما يمكن للمرء أن يطلبه واقعياً أما لسنغ فهو في جميع الأحوال قد ذهب أبعد من ذلك: صحيح أن الجانب

الخاص بتأمين السلام الاجتماعي يلعب دوراً عند لسنغ أيضاً (وهكذا يعرقل مطلب التسامح في نصيحة القاضي أيضاً أن يتصارع الإخوة) ومع ذلك فإن مفهومه للتسامح يتجاوز هذا فهو لا يعني عند لسنغ السماح بوجود قناعات أخرى فقط ولكنه يعني أيضاً ترك الذات تتفاعل مع هذه القناعات. وبحسب هذا الفهم فإن التسامح هو أساس لتفاعل مثمر مع الأفكار والمفاهيم الأخرى: إن تفهم المنظورات الأخرى يتيح نمو المعرفة وبهذا يمكن للاشتغال بالأديان والثقافات الأخرى أن يقود إلى الاغتناء.

مؤمناً أن هذا ينطبق على الإسلام أيضاً وقف لسنغ في الفكر التنويري وحيداً. من يرون اليوم في الإسلام إغناء هم أقل من أي وقت مضى، أما وجود عدة ملايين من المسلمين في أوروبا فينظر إليه بالأحرى على أنه مشكلة، وفي هذا الوقت يشكل الإسلام بوضوح التحدي الأكبر أمام التسامح الأوروبي.

في ألمانيا ثمة خلافات دائمة منتظمة في المسائل المتعلقة بممارسة المسلمين لدينهم كمسألة اللحوم المذبوحة وبناء المساجد وارتداء غطاء الرأس. وليس نادراً أن تجتمع في هذه الجدالات كل المخاوف المرتبطة مع وجود لأقلية ينظر إليها بنظرات تتراوح ما بين النظرة إلى «الغريب» والنظرة إلى «الخطر».

وفي فرنسا كما في ألمانيا يتبدى لنا في سياق «الجدال حول غطاء الرأس» الراهن أن الممارسة الاجتماعية والسياسية لا يوجهها مفهوم للتسامح بأنه «احترام»، الأمر الذي كان من شأنه -كما يقول فورست أيضاً -أن يقود إلى التسامح مع غطاء الرأس في المدرسة (وهذا يعني احترامه). وفي الفترة الأخيرة على خلفية العلاقات السياسية يبدو أن ما يدعى مجازاً الصراع الحضاري،الذي لا يتبدى في «الجدال حول غطاء الرأس» فقط، يزداد حدة. إن الإرهاب الذي يزعمون أن دوافعه دينية وتصاعد الصراع في الشرق الأوسط والحديث المستجد عن «الحروب الصليبية»- كل هذه ظواهر حولت «صراع الحضارات» الذي تنبأ به صموئيل هنتنغتون إلى ما يبدو كأنه حقيقة واقعة، وقوة

الميل إلى التفكير في الثقافات ككتل قائمة على هويات صافية غير متغيرة. وفقاً لهذه النظرة يقف «الإسلام» و«الغرب» أمام بعضهما أنظمة مغلقة بدون إمكانية للاتفاق. وفي كلا الجانبين يعمل ممثلون لهذه الرؤية للعالم بعناية على الإبقاء على الصورة العدائية للطرف الثاني.

إن التصور القائل بهوية وحيدة البعد و قابلة للفصل الجلي عن سواها لم يتم دحضها فقط بعد أن تطورت العولمة والهجرة و أصبح ينظر إليها على أنها بناء تخيلي، ذلك أن الثقافات خضعت دوماً لعمليات تحول، وتطورت عبر التبادل الثنائي الاتجاه، ولكن الظاهر أن «العودة إلى الوعي» بما هو «خاص» ووضع الحدود له التي تفصله عن الآخر في عصر الحداثة قد أصبح حاجة هدفها ترسيخ اليقين بالهوية التي أصبحت مهتزة. إن هذا البناء الأصولي للهوية هو في التيارات الإسلامانية التي تريد تنقية الإسلام مما هو غريب ظاهرة ملاحظة تماماً كما هو في أجزاء من المجتمعات الغربية التي يقال فيها: إن «الثقافة القائدة» يجب أن تحمى من الانهيار.

لقد وقع للسنغ أنه بنى صورة نقيضة لمجتمعه الخاص بشكل مزدوج: عبر تحديده لطبيعة الإسلام كدين للعقل والتسامح من جهة، وعبر الإشارة إلى العناصر اللاعقلانية واللامتسامحة في مجتمعه هو، أي في الثقافة المسيحية الغربية من جهة أخرى. إن راهنية معالجة لسنغ للإسلام تتمثل -لهذا قبل كل شيء - في نقطتين:

- في الاستعداد لاكتشاف القيم الأساسية ليس فقط في الثقافة الخاصة بل في الثقافات الأخرى أيضاً وبالتالي فهمها بصورة كونية.
- في الاستعداد للنقد الثقافي.

في هذا الموقف يشكل لسنغ قدوة للمسلمين ولغير المسلمين الذين يشترط -من أجل أن يقوموا بحوار متكافئ- أن يتحرروا من طرق التفكير الجوهرانية، و إن وضع الثنائيات المتنافية أمام بعضها مثل ثنائية الغرب

العقلاني مقابل الإسلام اللاعقلاني المتعصب، أو في الجانب الإسلامي وضع ثنائية الإسلام الأخلاقي مقابل ثنائية الغرب اللاأخلاقي - يجب أن يحل محله تبصر بالتعقيد والاختلاف في كل ثقافة وفي الدين نفسه.

وعلاوة على ذلك يجب اكتشاف القيم المشتركة العابرة للحدود التي ترسمها اختلافات الدين والثقافة، و أن يتلاقى البشر في المرتبة الأولى لا كمنتمين لأديان مختلفة ولكن كبشر، أو بحسب تعبير ناتان: «هل المسيحي واليهودي هما مسيحي ويهودي / قبل أن يكونا إنسانين؟».

* * *





مقدمات نظرية لدراسة الدين في الأزمنة الحديثة(*)

غريس ديفي وهاينرش شيفر

تحتاج الظواهر الدينية في عالم اليوم إلى أدوات نظرية تساعدنا على فهم الأشكال المتعددة التي تتلبس بلبوسها في زمان ما بعد الحداثة. وهذه الأدوات والوسائل ينبغي ألاّ تتلاءمَ والأديانَ ذاتهَا ، بل يجب أن يشمل التلاؤم الطرائق المختلفة التي يسلكها الدين في السياقات الاجتماعية والسياسية (في المجال العالمي)، خاصة في ظروف المتغيرات الاقتصادية الكبيرة. والواقع أن الدين هو جزءٌ وعامل فاعل في عمليات العولمة، كما أنه جزء وعامل فاعل كذلك في الحركات الاجتماعية والسياسية التي استجدت في ظل المواقف المعاصرة، ومن بين تلك الحركات والتحركات الهجراتُ الكثيفة والواسعة والحركات الاجتماعية الجديدة، والجمعيات التطوعية في المدى الشامل، وللأَرؤى الجديدة لمسائل الجندر، والصراعات من أجل العدالة الاقتصادية بعد حقبة الاستعمار. لكنّ الدين يمكن أن يشكل حاجزاً أيضاً في وجه العولمة جالباً إلى حيّز الوعي وجوه فهم جديدة للهوية والانتماء، وخاصة لدى أولئك الذين يشعرون بالتهديد من عواصف التغيير الشامل.

لذلك، فليس من المستغرب أن تتشكل اتجاهات جديدة في الأديان في

(*) مقالة منشورة في كتاب: الأديان اليوم 2006م، وتنشر مترجمة في التسامح بعد استئذان البروفسور شيفر.

سائر الأوقات؛ ومن بين البنى التقليدية والأخرى الواقعة خارجها، وبعض هذه الأشكال عابرة للحدود والقوميات (من مثل اليد الطويلة للكاثوليكية عبر العالَم، ومن مثل الاتجاهات الإنجيلية الجديدة)، بينما هناك أشكالٌ أخرى محلية ومتقوقعة ومتجهة إلى الداخل (مثل الصِيَغ المختلفة للأصولية). وكلا التوجهين يجد تعبيرات في المجال السياسي، كما في مجال الحياة الدينية. ومن هنا تأتي التعقيدات الإحصائية التي تعرض أرقاماً عن تقدم العلمانية، وتعرض من ناحية أخرى إحصائيات عن الصعود الديني. وهناك صِيَغ وأشكال من التوليفات مثل الميل الجارف إلى الفردية وفي الوقت نفسه تزايد التأكيد على تضامن الجماعة. وبذلك فالموقف شديد التغيير والتقلب: الإيمان والتطبيق أو العمل يتقدمان ، كما يتسع مكانهما في الحياة الاجتماعية.

على أن هذه النقطة يمكن أن تصاغ بطريقة مختلفة. إن الأمر الذي يزداد وضوحاً هو أن النموذج الأوروبي العلماني للتعامل مع الدين لا يمكن اعتباره نموذجاً عالمياً: فالحقيقة أن أوروبا (من حيث حياتها الدينية) تبدو بشكل متزايد بوصفها حالة استثنائية وإن صعبت الموافقة على ذلك، فالمرجو النظر إلى السوق الدينية المزدهرة بالولايات المتحدة، بخلاف ما هو سائدٌ في أوروبا حتى الآن، وقد تكون الظاهرة الأكثر دلالة تلك الوجوه الدينية المتغيرة لأمريكا اللاتينية ، ولأفريقيا فيما وراء الصحراء، وهما الناحيتان اللتان تشكلان المركز الديموغرافي المتنامي للمسيحية، ففي أمريكا اللاتينية وإفريقيا ما وراء الصحراء هناك نمو هائل في المسيحية والتبشير في العقود الأخيرة وبخاصة الإنجيليون الجدد (Pentecostalism). وإذا مضينا شرقاً نجد أن الفلبين ما تزال مسيحية كاثوليكية في المجال العام (السياسي) كما في الحياة الاجتماعية والخاصة. كما نجد أن كوريا الجنوبية تمسّحت في الوقت الذي حققت فيه ثورتها الصناعية صانعةً بذلك نموذجاً مناقضاً للحالة الأوروبية. وتضاف إلى ذلك هذه المؤشرات في العالم الإسلامي أي مؤشرات الصعود الديني على اختلاف المظاهر والبيئات، والإحياء الديني في شبه القارة الهندية (حتى لا نقول: الصعود الأيديولوجي أيضاً)، والموقف الخطير والمتوتر الذي يتكشف

عنه الشرق الأوسط، واستنتاج بيتر برغر (1992م) أنّ العالم ينقلب دينياً إلى حدٍّ لم يبلغه من قبلُ أبدا - كلٌّ تلك الظواهر والإدراكات تحيلنا على جديدٍ كثيرٍ من الناحية الدينية، ما عاد إنكاره ممكناً. إن «العالم الذي يتحول دينياً إلى حدٍّ لم يبلَغه من قبل» يحتاج على أي حال إلى أشكال جديدة من الفَهْم، ومرجعيات مختلفة إذا كنا نريد أن نستوعب ما يحدث ونريد التقدم هنا ببعض المرشِدات أو التمهيدات النظرية التي يمكن أن تعين على المضيِّ في الاتجاه الجديد.

الأدوات النظرية (1): النظرية العلمانية: سادت هذه الرؤية الدراسات (السوسيولوجية والعامة) عن الدين في العالم الحديث، أو على الأقل سادت تلك الدراسات في العالم الغربي، وقد عرفت بالأطروحة العلمانية[1]. وبعبارة أخرى فإن هذه الأطروحة تقولُ: إنّ الانفكاك عن الدين لصالح العلمنة الذي أحدثته العصرانية الأوروبية سوف يتحول إلى ظاهرة عالمية مع تقدم الحداثة في سائر أنحاء المعمورة. ومن بين الحجج على صحة ذلك أن الظواهر الأخرى المرتبطة بالحداثة ظهرت خارج أوروبا كما ظهرت فيها. وهذه العبارة الأخيرة بالغة الأهمية؛ لأن المؤرخين والسوسيولوجينن الأكثر حماساً للعلمنة الأوروبية وضعوا حدوداً وضوابط لتطبيق نظرية العلمنة من بينها أن تلك الحالة خاصة بالمجتمعات المتقدمة التي تسودها ديمقراطيات مسيحية. بيد أن هذه الفكرة جرى تناسيها في أكثر الأحيان[2] .

النقطة الأولى التي نريد الالتفات إليها، أن هذه المقولة تتلاءم بشكل واضح مع الوضع الأوروبي، والتلاؤم الذي نقصدُه يتناول عدة جوانب بعضها تجريبي أو ميداني وبعضها نظري، إذ من الواضح على سبيل المثال أنّ الأوروبية التاريخية ضعفت ضعفاً شديداً مع صعود موجات التحديث وخاصة مع اقتران التصنيع بالتحضر المدني. وهكذا فإن النماذج الأوروبية التقليدية للحياة الاجتماعية التي سيطرت عليها الكنيسة لعصور متطاولة بدأت تتقلَّص وتختفي بدرجاتٍ متفاوتة، لكنْ على مدى القارة في المديين المتوسط والطويل[3]. وبذلك فإنّ البِنَى الكنسية المتجذرة في مجتمعات ريفية في

المرحلة قبل الصناعية بدأت تحس بالغربة ويستعصي عليها التلاؤم مع تقدم التغيير الراديكالي. لقد اختفى المحلِّي الذي تدور في إطاره الحياة الاجتماعية، وتتنظم على أساسه رعية الكنيسة[4]. وكما تصدَّعت البنى كذلك تصدَّعت هذه حدود المجالات (الاجتماعية والأخلاقية والدينية) التي كانت جزءًا من تلك البنية وذلك الانتظام .

وفي الوقت نفسه ظهرت صِيَغ تفكيريةٌ مختلفة تتحدى النظام القديم السائد. فالتنوير الأوروبي وخاصة الفرنسي قدم للإنسان نموذجاً علمانيًّا غير ديني يتلاءم والمفهوم الجديد للإنسانية والمواطنة؛ حيث كان يجري فهم الحياة والرؤية بطرائق جديدة، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. إن المفهوم الفرنسي للائيكية يعرض نموذجاً واضحاً وبديلاً: ففي فرنسا تحل الدولة وتحل المدرسة، وبوعي، محل الكنيسة، وهذا معنى الفلسفة الجديدة. ولذلك فإن الكنيسة اختفت بوصفها غريبة عن المؤسسات التي تمثل الحياة الحديثة. ولأن هذا الصراع بين الدولة والكنيسة ساد المشهد الفرنسي في هذا الجزء من القارة منذ الثورة الفرنسية وحتى أواسط القرن العشرين، فإن تأثيراته تزال جارية وحاضرة. والنموذج الأقرب لها تلك المشكلة غير المفهومة إلا في السياق التاريخي الفرنسي التي يثيرها الفرنسيون حول حجاب الفتيات المسلمات في المدارس الرسمية.

بالنظر إلى المسائل التي نطوِّرُها في هذا الفصل؛ يمكن أن تترتب على هذا النقاش عدة نتائج. فمن المعروف أن علم الاجتماع إنما نشأ في سياق أوروبي وقد كان في رأس أولويات التخصص الجديد إدخال عقلانيات التنوير وقيمه في النظامين الاجتماعي والمادي للحياة الإنسانية. وانطلاقاً من هذا فقد اندفع علماء الاجتماع لفهم شروط الحياة البشرية منجذبين بالمتغيرات الكبيرة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي التي كانوا هم أنفسهم جزءاً منها. واستناداً إلى هذا كله فقد انشغل السوسيولوجيون الأوائل بطبائع التحديث وما اعتبروه علائق ضرورية. ومن بين ذلك العلمانية، وهي مقولة أدت دوراً بارزاً في السياق الأوروبي. والمشكلة هنا تكمن في القياس على الوضع

الأوروبي وتعميمه على أجزاء أخرى من العالَم. وببساطة فإنَّ العالم الحديث ما تعلم مثلما توقع السوسيولوجيون وليس هناك ما يمكن من طريقه التوقع بأن سيحدث ذلك في المستقبل المنظور.

بيد أن مقولة العلمانية شديدة الصلابة والمقاومة، فهي تسيطر على العقلية الشعبية والأخرى الثقافية بشأن الدين في العالَم الحديث. وقد اتضح من نقاش جرى بيننا نحن المختصين في سوسيولوجيا الدين وتاريخه، أن اثنين من الزملاء من غير الأوروبيين يتذكران أنهما تعلما مقولة العلمانية وارتباطها بالحداثة في الستينات والسبعينات: ويتابعان أنَّ ذلك لم يعنِ فقط تزويدهما بعدة نظريات غير ملائمة وغير صحيحة، بل إرغامهما أيضاً، وكخبراء من العلم السوسيولوجي والتاريخي على تعليم تلك المقولة للطلاب بعد أن أصبحا من الأساتذة. وقد كان ذلك الفصل بين الدين والحياة سبباً في إبعاد الدين عن مجال الفهم والإفهام والتفاوض في العلاقات الوطنية الداخلية وفي العلاقات الدولية بعد أن استُبعد من الحياة الأكاديمية والثقافية. وصحيح أن الدين استُغِلَّ لِفَهم بعض الظواهر في حالات استثنائية لكن السائد كان اللجوء إلى القومية أو الإثنية في فهم الظواهر. وظلَّ الأمر على هذا النحو حتى وقت قريب؛ حيث بدأ الدين يُستخدم في التحليل في العقود الثلاثة الأخيرة وفي المجال العام كما في المجالات الخاصة، ومن جانب الأكاديميين وصنَّاع القرار السياسي.

إننا لا نقصد هنا إلغاء اعتبار العلمانية من التحليل السوسيولوجي والسياسي، فمقولة العلمنة واللائيكية مفيدةٌ في مجال الفصل العملي أو الوظيفي. بيد أنَّ الكثير من متعلقات تلك المقولة لم يعد صحيحاً.

الأدوات النظرية (2): نظرية الخيار العقلاني: هناك من يرى إمكان استبدال خيار نظري معيَّن بخيار نظري آخر، فإذا كانت المقولة العلمانية صالحة لتفسير ظاهرة الحداثة وعلاقتها السلبية بالدين في الإطار الأوروبي فإن الصالح للتفسير المناقض في الإطار الأمريكي أي ازدهار الدين في قلب الحداثة أو إلى جانبها، إنما يرجع إلى كثرة العرض وليس إلى توافر الحاجة والطلب! هناك النظرية

المُرْتبطة باسمَي رودني ستارك R.Stark ووليام باينبردج W. Bainbridge والتي تذهب إلى أنَّ الطلب على الدين والحاجة إليه إنما هو جزء من إنسانية الإنسان[5]. بيد أن طرائق الطلب واحتياجاته مختلفة عما يتلاءم مع عروض متنوعة ومختلفة أيضاً. وهكذا فإن التعددية الدينية تدفع إلى تحديد العروض وتنويعها وإثرائها ، وليس إلى خفض الاهتمام بها كما يقول منظِّرو العلمانية. وهذا، بحسب هذه النظرية، قد بَيَّنَ أسباب النهوض الديني الكبير في الولايات المتحدة. أي أن الحاجة الإنسانية إلى التدين تدفع لعروض دينية، والتعددية الدينية تتبع تعدد أشكال الاحتياج؛ فتقوم السوق الدينية الغنية التي تغذِّي عناصرها بعضها بعضاً مستخدمة وسائل الحداثة أيضاً. وبذلك فإنَّ مقولة الخيار العقلاني بالنسبة للأمريكيين تقوم بالوظيفة نفسها التي تقوم بها مقولة العلمانية الفاصلة لدى الأوروبيين[6]. وبعبارة أخرى فإن التاريخ الأمريكي ما آثر ديناً معيناً أو مذهباً معيناً بالاحتضان والنُّصْرة؛ وقد شجَّع ذلك تعددية الخيارات وإعلاناتها، كما شجَّع المبشِّرين بتلك الأديان والمذاهب على التلاؤم مع الحداثة لكي يكونوا مقبولين وناجحين. لقد بدأت الحداثة في أمريكا بسرعة فما كان هناك وقت لدى الكنائس لكي تضع نفسها في المحيط ما قبل الصناعي، بل إنها سارعت إلى التجاوب مع الحداثة المطلقة لكي لا يفوتها القطار، وبذلك صارت الكنائس جزءًا من العملية، وجَرَى تقبُّلٌ إيجابيٌّ لها. وهكذا اجتمع أمران: إيجابية القيم والممارسات الدينية، والتأكيد على حرية الاعتقاد؛ وبذلك ما حدث هذا التناقُض الذي حدث في أوروبا على مشارف الأزمنة الحديثة.

إن المذكور سابقاً يوشك أن يكون تعليلاً لظهور مقولة العلمنة في السياق الأوروبي، وتعددية الخيار الديني في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد جرى صدام بين الدين (أو الكنيسة) والدولة في أوروبا لتنافسهما على المجال نفسه، ولذلك حدث الفصل بشكل متأخر بينما كان الفصل قوياً منذ بداية التاريخ الأمريكي، فما حدث الصدام، ولا كانت هناك حاجةٌ للمطالبة بالفصل أو تحقيقه. وبالنظر إلى هذا الاختلاف في السياق التاريخي والذي يتضمن

أيضاً فهماً مختلفاً للديني والمدني والسياسي والعلائق بينها –سادت الرؤية العلمانية في المجال الأوروبي، كما سادت مقولة الخيار العقلاني الحرّ في المجال الأمريكي. وليس من المفيد استخدام إحداهما محل الأخرى في المجال الآخر لكنه ليس مفيداً كثيراً أيضاً استخدام الرؤية الأمريكية في النواحي الآسيوية والإفريقية التي يزدهر فيها انبعاث ديني قوي لاختلاف الظروف والسياقات .

الأدوات النظرية (3): حداثات متعددة : كيف نستطيع إذن أن نفهم هذا الانبعاث أو هذه الإحيائيات الدينية المختلفة الأشكال في سائر أنحاء العالم؟ يمكن أن نستخدم النمذوج النظري الذي تحدث عنه صامويل ايزنشتــات S.Eisenstadt تحت اسم «الحداثات المتعددة»[7]. فلنتوقف قليلاً لتأمل وفهم هذا النموذج الإبداعي أو المتجدد والذي يمكن وصفه أو تحديده بألفاظ أيزنشتادت نفسه:

يعني مصطلح «الحداثات المتعددة» أو الطرق المتعددة للحداثة أن العالم المعاصر يملك خصائص وخصوصيات مختلفة عما هو سائد في الأفكار والرؤى والخطابات والمقولات السائدة. يتجه هذا المصطلح ضد النظريات الكلاسيكية للحداثة، وضد الرؤى التي جرى الإجماع عليها قبل الخمسينات من القرن العشرين حول الطبائع العالمية أو الكونية للمجتمعات والمجتمعات الصناعية على وجه الخصوص. نعم تتجه الرؤية الجديدة ضد التحليلات السوسيولوجية الكلاسيكية لماركس ودوركهايم وحتى لماكس فيبر (في إحدى القراءات له) والتي قالت –وإن بأشكال ٍغير واضحة–: إنَّ الشروط التي سادت في الحداثة الصناعية الأوروبية ستسود في سائر أنحاء العالم مع الانتشار من طريقتي الاستعمار والسوق[8].

ولذلك فإن أيزنشتادت ينكر منذ البداية أنّ المجتمعات الصناعية متشابهة أو أنه من الضروري أن تصبح المجتمعات صناعية لكي تصبح حديثة. كما ينـكر أن تكون تطورات المجتمع الأوروبي هي الشروط الضرورية للتقدم العالمي أو الإنساني. وإذا كان النمط الأوروبي للحداثة غير ضروري أو أنه غير

كوني أو عالمي- فكيف يمكن فهم تطورات العالم؟ بحسب أيزنشتات[9] فإنه لكي نفهم العالم المعاصر لابد أن ننظر إلى تطوراته بوصفها تكوينات مستمرة لبرامج ثقافية ضخمة ومتنوعة. والفكرة الثانية التي تنجم عن الفكرة الأولى أن التكوين وإعادة التكوين المستمرين، هما نتاج عمليات معقدة من المقابلات بين الأفراد والجماعات، وهؤلاء جميعاً يتشاركون في إيجاد وإعادة تكوين البِنَى المتغيرة؛ لكن في سياقات اقتصادية وثقافية مختلفة وهذه هي الإشكالية الحقيقية في كتابات أيزنشتات ومقولاته: إنَّ رفض الفهم الأَوْحَدِيِّ للحداثة لصالح فهم تعددي ومعقد هو بحد ذاته ظاهرة من ظواهر العصرنة ومقتضياتها.

وإذا كان الأمر كذلك، فما هي الحداثة؟ الإجابة على السؤال تصبح صعبة جدًّا ذلك لأن الحداثة بهذا المعنى هي ذهنية أو موقف، وليست مجموعة متضافرة من الخصائص والصفات. إنها في أشكالها الأولى عبارة عن مفهوم أو مصطلح للمستقبل تهدف إلى تحقيقه مجموعة بشرية معينة أو فردٌ معين. لكنْ ما أن تنطلق العملية حتى تتداخل فيها عوامل وتناقضات كثيرة فهل تكون المجتمعات المتجهة نحو المستقبل -وهذا تعبير غامض- كوربوراتية أو تعددية؟ أو ما هي درجة الضبط والربط التي ينبغي على النخب السياسية والثقافية أن تعملَ عليها أو ضدَّها؟ ولكي يكونَ واضحاً ما نقصِدُهُ لنضرب مثالاً هو الدولة/ الأمة أو الدولة القومية التي اعتُبرت إحدى دعامات الحداثة في أوروبا والعالَم. ففي حين كانت مركزيةً في فرنسا ودول الشمال، ظلّت تعدديةً إلى حدٍّ ما في بريطانيا وهولندا. وإذا كان الأمر مختلفاً في الصِّيَغ والأشكال حتى في المواطن (الأصلية) للحداثة؛ فهل يكونُ من المستغرب أن يختلف الأمرُ في العالَم الجديد؟ لقد بدت أميركا مترددةً بين النماذج الأوروبية لفترةٍ ما، ثم خرجت عليها جميعاً وأنشأت حداثتها الخاصة بها. وهكذا فالذي يقوله «أيزنشتات» أنّ الاختلاف والتعدد هو من بين عمليات الحداثة، بل إنه صار هو الحداثة ذاتها. وبحسب أيزنشتات[10] أيضاً، فإنّ المرونة والحركية في فهم الحداثة لا تعني الوعي بالتفسيرات المختلفة للقيم الأساسية والمفاهيم الوجودية فقط؛ بل تعني أيضاً أن توضع موضع التساؤل والشكّ في كل

المعطيات والرؤى النظرية. وهذا الفهم المَرِن والحركي للحداثة يجعلُ من الحقلين الديني والسياسي مجالَيْن نسْبيَّين... وهكذا فإنّ مصطلح «الحداثات المتعددة» يمثِّل في الوقت نفسِه أو يعرضُ جوهر تلك العمليات وردود الأفعال عليها (مثلاً مقاومة الاستعمار أو السوق) في الوقت نفسِه. ونبقى مع أيزنشتات في فهمه لمتغيرات الحداثة أو الحداثات في شأن الدولة. فالعولمةُ -من وجهة نظره، وبكل أشكالها- غيرَّت من الدولة الوطنية أو القومية أو العصرية من كل النواحي: المؤسساتية والرمزية والأيديولوجية والثورية[11]. فرغم الوسائل التكنولوجية المعاصرة والتي تُساعدُ على الضبط والسيطرة، ما عاد ذلك ممكناً على مستوى الأفراد أو الجماعات، وفي حيواتهم المادية أو الشعورية أو الفكرية والروحية. والدليلُ على ذلك ظهور حركاتٍ وفعالياتٍ وفاعلين في سائر المجتمعات «الحديثة» من مثل الحركات النشوية وحركات البيئة وجهات المجتمع المدني، والتي تتخطى الحدود والمحليات في الكثير من الأحيان، رغم معارضة الدول القوية لها. ومن بين الحركات الحديثة والعصرية الحركات الدينية التي تُسمَّى أصولية، كأنما لاتهامها بأنها تنتمي إلى العالم ما قبل الصناعي. إنها في الواقع مثل حركات البيئة والمرأة حركاتٌ وابتعاثاتٌ حديثةٌ أو معاصرة، وهي تسلُكُ مسلكَ الآخرين سواء من حيث الأهداف، أو من حيث استعمال التكنولوجيا في بلوغ أهدافها. إنهم يعملون على إعادة تكوين الحداثة أو إعادة تعريفها، لكنْ بحسب مفاهيمهم الخاصة. إن الذي ينبثقُ من عمل أيزنشتادت أنه ما يزال هناك مكانٌ للديني وللحركات الدينية في التفسيرات الجديدة والمختلفة للحداثة. بل إنّ الدين يمكن أن تكونَ له تعريفاتٌ متعددةٌ تعدُّدَ تعريفات وتحديدات الحداثة. لقد ذكرت نيلوفرغول N.Gole أنّ الحركات الدينية (وتقصدُ بها الحركات الإسلامية المعاصرة) تتخذ لنفسها وظيفة التصحيح وإعادة التصحيح، وهذه العمليات من بين مفاهيم الحداثة وعملياتها. وبذلك فإنّ الحداثة لا تُصبح مقبولةً أو مرفوضةً؛ بل إنه تجري مُلاءَمتُها بطرائق إبداعية وخلاّقة وإنْ بدت رفضاً جذريًّا للوهلة الأولى[12].

الأدوات النظرية(4) النظريات المتركّزة حول الفاعلين: إنّ نظرية أيزنشتات حول «الحداثات المتعددة» تعني التركيز على المختلف والمتعدد والخصوصيات. لكنّ ذلك لا يعني الاقتصارُ عليها. إذ يمكن أن يكونَ مفيداً أيضاً التركيزُ على الفاعلين أنفسهم في عمليات التغيير، وهذا أمرٌ أشار إليه أيزنشتات أيضاً. ونعني بذلك أنه قد يكونُ مفيداً من الناحية المنهجية والمفهومة دراسةُ الظواهر المسيحية الجديدة في سياق الغرب المعاصر، والكونفوشيوسية والبوذية في السياق الشرق آسيوي أو الحداثات الشرق آسيوية. والهندوسية في السياق الحداثي الهندي... إلخ. ولا نقصدُ بذلك طبعاً وحُكْماً ارتباط الدين بالحضارة أو الثقافة المعينة. لكنْ وعلى سبيل المثال، كيف نفهم الإسلام المعاصر وظواهره في إندونيسيا؟ هل نفهمُهُ فيه (!) لكنْ نستطيع السؤال أيضاً: هل هو ضروري لكي يكون الإسلام إسلاماً أن تكون العناصر العربية قويةً فيه؟! الأمر معقّد. لكنّ الظاهر لأول وهلة أنّ الإسلام الإندونيسي هو إسلام وإندونيسيٌّ (أو آسيوي؟) في الوقت نفسه. فما نعنيه أنّ الاعتراف بالدين بوصفه وحدةً أو هويةً لا يعني أنها بنيةٌ مقفلةٌ. فهناك عوامل تكوينية أو فاعلة في تلك الوحدات والبنَى مثل الدول والجماعات والأفراد؛ بل بشكلٍ مثير أحياناً المجالات الحضارية، والتي قد تتآلف أو تتناقض أو تختلف وتتعدد[13].

إنّ التركيز على الفاعلين في المجالات الدينية والثقافية والسياسية يقودُنا في المجال الديني إلى خارج البنى التقليدية للكنائس والمؤسسات المعروفة. فالثوران الديني المعاصر يتمُّ منذ عقود خارج الكنائس والمؤسسات القُدسية أو التقليدية، التي بدأت تضعُف وتفقدُ أهميتَها؛ تماماً مثلما يحدثُ في الحركات السياسية والاجتماعية التي تجاوزت الدولَ الوطنية والقومية، سواءٌ بالفعل الداخلي أو الفعل الخارجي، وسواءٌ أكان الفاعلون مرجعيات عالمية معترفاً بها (مثل الأُمم المتحدة أو غرين بيس) أم جهات في المجتمع المدني العالمي. لم تعد الدولةُ الوطنيةُ هي المنفردةُ بالسلطة في المجال الديني. كما أنّ الحركية الدينية لا يمكنُ فهمُها في السياقات السابقة، أي سياقات علاقة الدين بالدولة.

لقد كانت الجماعات الدينيةُ دائماً فعّالةً بما يتجاوز حدود الدول والمجتمعات الوطنية أو الخاصة. والدياسبور اليهودية الكلاسيكية دليلٌ واضحٌ على ذلك. أما في الأزمنة الحديثة فالدياسبورات كثيرة، ولا تحتاج إلى تعديد وتنويه. إن الأديان ممارساتٌ اجتماعيةٌ تتخذ مما فوق الإنساني مرجعيةً لها لكي يفهم المتدينون بها أنفسهم ومصائرهم بطرائق أفضل. وهكذا فهي تقدّم معرفةً ودوافع عاطفية، وتستطيع دائماً صنع الدافع المحلي أو الشامل والعالمي للأفكار والممارسات.

وأيّاً يكن الرأي فيها فإنها مُنتجةٌ لهويات، وصانعةٌ لجماعاتٍ ومجالات ونشاطات. وفي الوقت الذي تتخلى فيه الدولة الوطنية عن بعض المجالات؛ فإنّ الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، ومن بينهم المندفعون دينياً، يستطيعون الحلولَ محلَّها أو استكمال ما صارت تعجزُ عن القيام به في المجالين الرمزي والاجتماعي. ومع سواد قضية «الرأي العام» في الديمقراطيات الغربية وخارجها؛ فإنّ الحركات الدينية تجدُ منفذاً جديداً للتأثير في المجالين الرمزي والسياسي بسبب حضورها القويّ في أجزاء من «الرأي العامّ»، وقدرة قادتها على الحشْد في الانتخابات. وليست هناك شواهد واضحة على هذا التأثير المتجدد للدين في المجال العامّ في أوروبا؛ لكنه واضحٌ في الولايات المتحدة وبلدان آسيا وإفريقيا. وهكذا، مع ازدياد تأثير الحركات الدينية في المجالين الاجتماعي والسياسي، نحن مضطرون لإعادة النظر أيضاً في تلك العلاقة التي استقرت بين المذبح والعرش قروناً متطاولةً في أوروبا أيضاً. وليس هذا فقط، فالتوجهات الدينية التقليدية في سائر الأديان، تعترف عملياً بالتعدد، أي بممارسات الآخرين الدينية أو تُسلّم بها على الأقلّ. بينما تميل بعض الحركات الأصولية إلى القول بامتلاك الحقيقة امتلاكاً مطلقاً. والأصوليتان الإسلامية والإنجيلية نموذجان متعاكسان لهذه الناحية. وهذا يستحق التأمُّل لجهة «رؤية العالم» لدى التقليديين الدينيين والمتجددين الدينيين.

خاتمةٌ واستنتاجات: نودُّ الإشارة في الختام إلى ثلاث نقاط. النقطة الأولى أنَّ النموذج الأوروبي لعلاقة الدين بالدولة والدين بالحداثة هو استثناءٌ وليس قاعدة. لكنه ثانياً أحدُ نماذج الحداثة، التي تتعددُ في القرنين العشرين والواحد

والعشرين. وفي النقطة الثالثة نعُودُ إلى النموذج الحداثي الأوروبي والذي يربط بين الحداثة والعلمنة: فإذا لم يعد ممكناً ربط الحداثة بالعلمنة فكيف يمكنُ فهمُ الطبيعة العلمانية لأوروبا؟ لا شكَّ أنّ هذه الخصوصية تكمن في أوروبا نفسها وليس في الدين. إذ ليس هناك بالتأكيد تنافُرٌ بين الدين والحداثة بأي معنًى من المعاني.

والاستنتاج الذي يترتب على ذلك أنه يمكن لك أن تكونَ حداثياً وعصرياً وأنت تنقد الحداثة باسم الدين، كما يمكن لك أن تكون حديثاً وعصرياً وأنت تنقد الدين باسم الحداثة.

أمّا الاستنتاج الآخر فهو أنّ الدين يستمر فاعلاً ومؤثراً، أو أن تأثيره يزداد في القرن الحادي والعشرين. وأنّ هذا التحدي ينبغي التصدّي له بأفهام ومناهج جديدة بعيداً عن المفاهيم التقليدية للدين وللعلمانية معاً. وقد أوضحنا في هذه المقالة الموجزة بعض السبل التي نراها مفيدةً في ذلك.

***

1- هناك أدبياتٌ هائلةٌ الاتساع عن العلمنة، وأولاها بالاعتبار دراسات S.Bruce وP.Berger وB.Wilson و.D.Martin.

2- قارن بدراسة S. Bruce عن الله والإنسان في الغرب 2002م.

3- بولندا وأيرلندا تشكلان استثناءً في أوروبا في هذا المجال؛ قارن عنهما: G.Davie في كتابه: الدين في أوروبا المعاصرة 2000م.

4- ظهرت أشكال جديدة من التدين للحلول في هذه الفجوة من مثل الميثودية في بريطانيا.

5- درس L.Young مسألة الخيار العقلاني، والدين المدني أو العام في: نظرية الدين 1997م.

6- قارن بدراسات S.Warner عن الدين في الولايات المتحدة.

7- دراسات أيزنشتات في .2000 ، 1998 ,Daedalus

8- المرجع السابق.

9- المرجع السابق.

10 - المرجع السابق، ص4.

11 - المرجع السابق، ص16.

12 - دراسة N.Gole. في Daedalus, 129 (2000)

13- هذا هو الرأي الإشكالي الذي صار إليه صامويل هنتنغتون في كتابه «صدام الحضارات» 1995م.





مراجعات كتب

أوروبا المعاصرة والإسلام(*)

رضوان السيد

1- تركّز الاهتمام على الإسلام في أوروبا منذ مطلع التسعينات، بسبب تفكك يوغوسلافيا السابقة، وظهور كيانات ودويلات ذات أكثريات أو أقليات إسلامية مثل البوسنة والهرسك وألبانيا وكوسوفو وسلوفينيا وسنجق في الجبل الأسود (الجمهورية الباقية في الاتحاد العربي) والشيشان. وقد كان الأمر قبل ذلك مقصوراً على الشكوى في ألمانيا من منافسة العمّال الأتراك للعمّال الألمان، وفي فرنسا من عنف وعدم تحضر الشبان المغاربة (الجزائريين على الخصوص) في ضواحي المدن الفرنسية الفقيرة. لكنْ في التسعينات من القرن الماضي جرى إلقاء الضوء على الأبعاد السياسية للإسلام الأصولي الصاعد في البلدان الأصلية العربية (على الخصوص) والإسلامية. كما جرى التركيز على الوعي الخاصّ للجاليات الإسلامية في المهاجر. وهذا الوعي الخاصُّ بالهوية له مظاهر شعائرية ورمزية. المظاهر الشعائرية تتمثل في إقبال الأجيال الشابة على المساجد والمراكز الثقافية في ديار المهاجر، والمظاهر الرمزية تتمثل في ميل الشبان لإطلاق اللحى، ولبس «الدشاديش» رغم الأجواء الباردة، وميل الفتيات إلى ارتداء غطاء الرأس. والغريب بالنسبة للأوروبيين هو أنّ هؤلاء المقبلين على التدين ما عرفوا مواطنهم الأصلية في

---

* قراءة في ثلاثة كتب: المسلمون في أوروبا ليورغن نيلسن (1992م)، وصدر عام 2005م بالعربية منقحاً ومزيداً (دار الساقي/ بيروت)، وجاك غودي: الإسلام في أوروبا (2002م)، وصدر عام 2005م بالعربية (دار عويدات/ بيروت)، وستيفان لاثيون: الإسلام والمسلمون في أوروبا المعاصرة (2005م)، وقد صدر بالفرنسية.

الغالب والمظاهر والحياة الإسلامية فيها. إذ هم من مواليد ديار المهجر، ومن الجيلين الثاني والثالث. والأمر الآخر أنّ كثيراً من هؤلاء هم من ذوي الأصول العربية، بينما عُرف التدين وعرفت المحافظة منذ الستينات لدى المهاجرين والعمال الأتراك. وحوالي أواسط التسعينات بدأ الربطُ بين الإسلاميين الجدد هؤلاء والعنف، كما كان ذاك الربط قد بدأ في الديار العربية والإسلامية منذ السبعينات.

والواقع أنها لم تكن المرة الأولى التي تُساورُ الأوروبيين ثم الأميركيين الوساوس حول ارتباط الإسلام بالعنف. فهناك ملفٌ قديمٌ في الكتابات السريانية والبيزنطية من القرنين الثامن والتاسع للميلاد يتحدث عن الإسلام بوصفه ديناً فاتحاً ويؤمن بالقوة. ثم هناك أفكار المستشرقين ورجال الإدارة الاستعمارية حول الجهاد بعد أواسط القرن التاسع عشر، والذي تصدّى له كلٌّ من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وأَصْلُ هذا الملفّ الصراع بين المستعمرين والمسلمين في الهند والجزائر، والذي أفضى إلى كتاباتٍ مضادّة حول الطبيعة الدفاعية أو الهجومية للجهاد. وعندما قامت الثورة الإسلامية في إيران (1979/1978م)، وجرى احتجازُ موظفي السفارة الأميركية في طهران على مدى أربعمائة يوم، وتعرض أجانب آخرون وإيرانيون للملاحقة أو القتل في طهران وبيروت وباريس: تحدَّث الإعلاميون والاستراتيجيون من جديد عن الإسلام العنيف. لكنّ الشبكات والحركات العنيفة هنا وهناك كانت مرتبطةً بطهران مباشرةً، وليست لها علاقةٌ وثيقةٌ بالمهاجرين وأبنائهم في أوروبا والولايات المتحدة، وسواءٌ أكانوا شيعةً أم سُنَّة.

إنّ الجديدَ في مسألة ربط الإسلام بالعنف في أوروبا ثم في الولايات المتحدة، أنها جاءت ضمن حديث لكثيرين من الأوروبيين والأميركيين عن الخطر الإسلامي والتهديد الإسلامي، الآتي ليس فقط من الأصوليات الصاعدة في بلدان العالَم الإسلامي؛ بل من شباب الجاليات الإسلامية بفرنسا وألمانيا وبريطانيا والبلدان الإسكندنافية. وفي حين سلَّم الأوروبيون والأطلسيون لمسلمي أوروبا الأصليين -بعد تردد- بإقامة كياناتٍ سياسيةٍ في

البلدان التي يشكّلون أكثريةً فيها، ومنحهم حقوق الأقليات في البلدان الأُخرى، طلبوا من أبناء الجاليات الإسلامية في الأقطار الأوروبية الرئيسية بالاندماج في المجتمعات الجديدة أو مغادرتها!: وما اتفق الأوروبيون في البداية حول معاني الاندماج أو درجاته؛ إذ بدا الفرنسيون والألمان متشددين في حين بدا البريطانيون مائلين للاعتراف بالتعددية بحسب التقاليد عندهم. ثم حدثت تغيرات أساسية: أحداث 11 سبتمبر عام 2001م، وطلب تركيا الانضمام للاتحاد الأوروبي، وهجمات 7 يوليو 2004م في لندن. أدت هجمات القاعدة على الولايات المتحدة إلى اندلاع حرب عالميةٍ على الإرهاب، وجرى تبادُل الضربات بين الولايات المتحدة وحلفائها من جهة، والقاعدة وشبكاتها من جهةٍ ثانية. ورغم الحذر والتشدد الأوروبي فقد قام شبانٌ من أبناء الجاليات الإسلامية بهجمات كلّفت مئات الضحايا في مدريد ولندن، فضلاً عن بعض حوادث العنف في باريس وإيطاليا والدول الاسكندنافية. وقد خاضت الدول الأوروبية مثل الولايات المتحدة، حروباً قانونيةً داخلية من أجل التشديد منعاً للهجرة الأوروبية مثل الولايات المتحدة، ومراقبة العرب والمسلمين بداخلها حتى أولئك الذين اكتسبوا المواطنة. ويسود اليومَ في أوروبا شعورٌ بالغربة والغرابة والخوف من جانب المواطن العادي من الإسلام والمسلمين؛ في حين تكثر الدراسات المتناقضة حول الطبيعة الحقيقية لهذا الدين المسؤول أبناؤه عن أحداث 11 سبتمبر 2001م، وعن أحداث عنفٍ أخرى كثيرة في أوروبا مثل الأحداث المهولة في لندن ومدريد والتي خلّفت مئات الضحايا.

2- الكتاب الأول: أوروبا والإسلام لجاك غودي. لا يمكن اعتبار Goody من أنصار الإسلام التقليديين، ولا من المتخصصين في دراسات الشرق الأوسط، كما أنه لا علاقة له بالاستشراق. عمل غودي أُستاذاً للأنثروبولوجيا (وهو يسميها علم الإنسان الاجتماعي) بجامعة كمبردج على مدى أربعين عاماً. وقد تقاعد قبل خمس سنوات، وكان دائماً من اليساريين الذين «لم يتوبوا»، ولا اهتموا بشأن الدين رغم تخصصه. ومع ذلك فقد رأى الرجل في فوبيا الإسلام بأوروبا ثم بأميركا أمراً يستحق الانتباه. ولذلك أقبل في أواخر

الثمانينات من القرن العشرين على قراءة الظاهرة من ثلاثة جوانب: جانب صعود الأصولية والإسلام السياسي من ضمن حركات الانبعاث الديني، وجانب العلاقات التاريخية للإسلام بأوروبا، وكيف أسهم الإسلام في تكوين أوروبا الحديثة، وأخيراً جانب المتغيرات الأوروبية التي استتبعت هذا الجفاءَ الحاضر.

في الجانب الثاني من كتابه والأهمّ رسم غودي ثلاثة سُبُلٍ للإسلام نحو أوروبا: تتبع العرب عبر إفريقيا الشمالية وأسبانيا وشواطئ البحرٍ المتوسط. ثم تتبع الأتراك عبر اليونان والبلقان. وأخيراً تتبع المغول عبر روسيا الجنوبية وبولونيا ولتوانيا. وقد تركت كلٌّ حركةٍ من هذه التحركات البعيدة المدى، تأثيراتها على أوروبا في الثقافة والسكان. كان الأمر يبدأ بالصدام العسكري ثم ينتهي إلى تواصُلٍ ثقافي وحضاري وتجاري كبير. وقد أدت الجزر الإيطالية وأسبانيا دوراً بارزاً في هذا التواصلً والتلاقُح دون إهمالِ أية حركةٍ حتى الحروب الصليبية. لقد تبدلت أوروبا جذرياً بفضل هذا الاحتكاك على مدى ثمانية قرون. ويبلُغُ عدد المسلمين في القارة القديمة اليوم أكثر من خمسة عشر مليوناً؛ فضلاً عن الاندماج الممكن لعشرات الملايين الأخرى عبر البوسنة وألبانيا... وتركيا.

ولنبدأ بالحملات العربية، والتي انطلقت من المدينة المنوَّرة في حياة النبي محمد ﷺ، بعد عام 629هـ وباتجاه الشام والعراق. وكما عرف المسلمون اليهودية في المدنية، عرفوا المسيحية على اختلاف فِرَقِها في الشام ومصر ثم شمال إفريقية. بيد أنّ تجربتهم العالمية الأولى كقوةٍ عسكريةٍ وسياسية كانت في الاصطدام بالروم (=البيزنطيين) والفرس. ومن طريق إخضاع إيران تواصلوا مع الشعوب التركية والهندية وصولاً لآسيا الوسطى وتركستان والصين، ومن ناحيةٍ أخرى السند والهند. لكنْ فيما يتصل بأوروبا فقد كان اصطدامهم بالبيزنطيين هو الأهمّ، فقد أخذوا منهم الشام ومصر وشمال إفريقيا... ثم أسبانيا وبعض الجزر الإيطالية. وكانت تجربتهم الأهمُّ حضارياً مع الغرب الأوروبي من خلال دولتهم في أسبانيا (الأندلس)، ومن خلال قرابة ثلاثة قرون في صقلية.

وفي الأندلس على وجه الخصوص تعلّموا وعلّموا، وأنشأوا حضارةً ما تزالُ آثارُها ماثلةً حتى اليوم. وفي هذه الفترة خصيصاً كانت المملكة الكارولنجية تظهر وتتمدد في فرنسا وألمانيا. وعلى يد «شارل مارتل» جدّ شارلمان أُوقفت حملةٌ عربيةٌ كانت تتهدد فرنسا فيما وراء الألب في «بواتييه» عام 732م. وقد قيل على سبيل التهويل إنه لولا معركة بواتييه لأسلمت أوروبا وقُرئ القرآنُ في كل مكان. والواقع أنّ بواتييه ما أوقفت التوغل العربي، فقد ظلّ العربُ يتقدمون حتى القرن العاشر الميلادي. ثم يلاحظ «جاك غودي» أنّ هنري بيرين (صاحب: محمد وشارلمان) أخطأ في نظريته القائلة إنه لولا محمدٌ لما ظهر شارلمان، بمعنى أنّ الإسلام هو الذي عزل الشواطئ الشرقية للمتوسط عن الغربية، فمكّنَ ذلك شارلمان من إقامة دولته المكتفية بذاتها وغير المرتبطة بالمسلمين أو البيزنطيين. يشير «غودي» إلى بحوثٍ أُخرى تفيدُ أنّ الصِلات التجارية لم تتوقف، وأنه كانت لشارلمان علاقاتٌ بالمسلمين في أسبانيا وفي بغداد. وبعد قرنين على مملكته شعر الأوروبيون بالحاجة لغزو الشرق الإسلامي للقضاء على منافسته، وليس من أجل «استعادة» قبر المسيح فقط. فقد كانت تسيطر على التجارتين البرية والبحرية عبر شرق العالَم، ليس بالقوة العسكرية، بل بالتفوق الإنتاجي والحضاري.

وإذا كان التأثير الحضاري للعرب المسلمين واضحاً وواقعاً في أصول أوروبا الحديثة من خلال النموذج الحضاري الذي أقاموه في أوروبا، ومن خلال نقل علومهم المترجَمة أو المؤلَّفة من أسبانيا وصقلية إلى أوروبا للترجمة إلى اللاتينية وتدريسها في الجامعات، وتأملات الأطباء واللاهوتيين حولها -فإنّ هناك كثيرين يتجاهلون التأثيرات التركية والمغولية، باعتبار أن أولئك كانوا فاتحين عسكريين لا يهتمون كثيراً بالعلوم والحضارة ولا يملكونهما. بيد أنّ الواقع أنّ هؤلاء أبدعوا في المعمار، وتركوا عناصر بشرية كثيرةً في القارة القديمة وعلى أطرافها، وبقيت منهم ومن المُقبلين على الإسلام من السُّلاف ومن غيرهم، مئات الأُلوف، التي صارت الآن ملايين، ليس في آسيا الوسطى

وحسب؛ بل في البلقان، وفي بقاع أُخرى كثيرة.

ويعقد جاك غودي فصلين ختاميين عن أوروبا والإسلام في الزمن الحاضر. الأول عن التطهير العِرْقي في يوغوسلافيا السابقة. والثاني بعنوان الإسلام والإرهاب. غودي ليس ثأرياً، كما أنه ليس محباً كبيراً للأديان بشكل عام؛ لكنه لا يرى أنّ المواجهات الوسيطة أو الحديثة في البلقان أو ضمن روسياً وفي آسيا الوسطى، تشكّل مقدمةً منطقيةً لمحاولات التطهير العرقي الصربية؛ مع ملاحظة أنّ سلوك الكروات تُجاه المسلمين ما كان أفضل بكثير. أما الحربُ الأخرى فهي حربُ الإرهاب، والتي شُنّت على الإسلام. وفصْل غودي هذا مكتوبٌ قبل 11 سبتمبر 2001م، بزمنٍ طويل، ثم جدَّده كما جدَّد الفصل السابقَ في الطبعة الثانية من الكتاب عام 2002م. وبالنتيجة فهو لا يرى أنّ الوعي الإلغائي الصربي أو الأوروبي، سيتمكنُ من إزالة الإسلام والمسلمين من القارة الأوروبية. فهم فيها منذ قرونٍ وقرونٍ بحضارتهم وطرائق عيشهم وإسهاماتهم وبَشَرهم. وسيظلّون فيها من بين العيش المشترك والمتعدد الذي صار أُطروحةً عالميةً رئيسةً بعد وثيقة التنوع الثقافي الصادرة عن اليونيسكو عام 2003م.

3- الكتاب الثاني: المسلمون في أوروبا ليورغن نيلسن. ونيلسن متخصّصٌ في الدراسات الإسلامية (أُطروحتُهُ عن قضاء المظالم في العصر المملوكي من خلال وثائق «سانت كاترين» بسيناء). وقد عمل طويلاً في المنطقة العربية، كما في الجامعات البريطانية والأميركية. وهو - على خلاف اختصاصه- لا يهتمُّ كثيراً بماضي الإسلام والمسلمين مع أوروبا، بل إنّ نصف فصول الكتاب تتبَّعتْ أحوالَ المسلمين في البلدان الأوروبية بلداً بلداً: متى أتى المغاربةُ إلى فرنسا مثلاً، وكيف تطورت أوضاعُهُم، وما هي أعدادُهم اليومَ، وجمعياتهم، وإسهاماتهم في الحياة العامة الفرنسية، ومشكلاتهم مع القوانين، وقصة الحجاب، ولماذا هذا التأكيد من جانب المسلمين بفرنسا على خصوصيتهم..؟ إلخ. وتأتي بعد ذلك ثلاثةُ فصولٍ في التلاؤم والتضارُب أو التجاذُب بين المسلمين والقوانين الأُوروبية والجماعات الأوروبية في مواطن هجرتهم،

ومعاني تلك الظواهر ومستقبلها- بينما ينصبُّ القسمُ الثالثُ والأخير من الكتاب على تتبُّع أصول الجاليات الإسلامية إلى مواطنها الأصلية في العالمين العربي والإسلامي، مُلاحظاً تأثيرات يقظة الإسلام السياسي والصوفي والأصولي.. إلخ على أبناء تلك الجاليات وبناتها، وإشكاليات الأوروبيين معها.

يبدأُ «يورغن نيلسن» كتابه بتاريخ الإسلام في أوروبا ومعها قديماً؛ بيد أنّ هذا الفصل تمهيديٌّ وعامٌّ، ولا يحتل أكثر من خمس عشرة صفحة من الكتاب. ثم ينصرف إلى بحث الوجود الإسلامي المعاصر في البلدان الأوروبية مقدّماً الأهمَّ والكبير على المهمّ: فرنسا بعد العام 1962م، وكيف جاء إليها الجزائريون أولاً بوصفهم مواطنين، ثم بوصفهم لاجئين، ثم بوصفهم باحثين عن عمل. وبعد الجزائريين يدرس المؤلّف الوجود المغربي والتونسي، ليقرر بعد ذلك أنّ العدد يبلُغُ في التسعينات حوالي خمسة ملايين. ويبلغُ عددُ مساجد المسلمين اليومَ حوالي ألف وخمسمائة مسجد، ومراكزهم الثقافية حوالي ألفي مركز. ولا يكتفي الكاتب بقراءة الأحوال الدينية والسياسية للمسلمين، بل يشير أيضاً إلى التنوع الديني والمذهبي بينهم. فهناك مراكز صوفية، وأُخرى أصولية وسَلَفية، وثالثة مالكية تقليدية، وفي العقود الأخيرة ظهرت جماعاتٌ شيعيةٌ عربية (لبنانية) وإيرانية.

وتأتي ألمانيا بعد فرنسا من حيث أهمية الوجود الإسلامي فيها. وثلاثة أرباع ذاك الوجود من أصولٍ لجاليةٍ تركية، فقد قَدِم الأتراك إلى ألمانيا الغربية منذ الخمسينات، وظلُّوا يتدفقون دونما عوائق، بل باتفاقيات بين ألمانيا وتركيا حتى الثمانينات. ويبلُغُ عدد الأتراك بألمانيا حوالي ثلاثة ملايين، منهم حوالي المليوني مواطن. وهناك عشرات الأُلوف من المسلمين العرب (الفلسطينيين) واللبنانيين والإيرانيين والأفارقة والسوريين- بحيث يكاد عدد المواطنيين الألمان المسلمين يبلغ المليونين ونصف المليون. وبسبب التنوع الكبير في الأصول، فإنَّ الأتراك ينفردون باتحادٍ لجمعياتهم، وبمئات المساجد وأماكن الصلاة. وقد كانت مشكلاتهم مع المجتمع والدولة الألمانية أقلّ قبل ظهور

المشكلات الاقتصادية. والأصوليةُ قليلةٌ في أوساطهم والترك من بينهم، لكنهم شديدو التمسك بخصوصياتهم، وكثيراً ما كانت لهم مشكلاتٌ أيضاً مع السلطات في تركيا. أما المسلمون العرب فمشكلاتهم مع السلطات غير دينية في الأساس، بل تتصل بالعمل وحقوق السكن والأوضاع المدنية والعلاقة بالبلدان الأصلية؛ إذ تحاول ألمانيا إعادة اللبنانيين بعد نهاية الحرب الأهلية، والحدَّ من قدوم السوريين الذي يدَّعون أنهم مضطهَدون سياسياً، وهم ليسوا كذلك. وهناك مشكلاتٌ لا تنتهي مع المهاجرين الأكراد القادمين من لبنان وسوريا والعراق وتركيا. لكنْ كما سبق القول؛ فإنّ تلك المشكلات في الغالب ليست دينيةَ الطابع.

بعد ألمانيا يدرس المؤلّف أوضاع الجاليات الإسلامية في بريطانيا، ويبلُغُ عددُهم اليومَ قُرابة المليونين، أكثرهم من شبه القارة الهندية، التي كانت مستعمرةً بريطانية. وقد مضى على أكثر هؤلاء جيلان أو ثلاثة. وهم متلائمون في الغالب، ولا مشكلات كبرى لديهم- أو أنَّ هذا كان صحيحاً في أثناء تأليف «نيلسن» لكتابه، وإلاّ فإن أحداث 7 يوليو 2004م بقطارات الأنفاق في لندن، والوعّاظ المتطرفين الآخرين في الثمانينات والتسعينات؛ كلٌّ ذلك أعطى صورةً أُخرى للأجيال الشابة من المسلمين الهنود والباكستانيين والعرب، أنهم يتأثرون كثيراً بالأوضاع في ديار أهلهم الأصلية؛ وإن لم يولدوا فيها أو لم يروها في حياتهم. فقد ذكر مَنْ حُقِّق معهم أنهم منزعجون لِما يجري بكشمير وفلسطين والعراق، وسياسات بريطانيا في تلك الأصقاع أو تُجاهها. لكنْ بين المسلمين في بريطانيا حوالي نصف المليون من خارج شبه القارة الهندية من العرب والأفارقة. وهؤلاء أقلُّ تلاؤماً من زملائهم ذوي الأصول الهندية.

ويعقد المؤلف بعد ذلك فصولاً قصيرةً للتحدث عن الجاليات الإسلامية في هولندا وبلجيكا والدول الإسكندنافية. والمسلمون منتشرون هناك بأعدادٍ أقلّ طبعاً. فهم يبلغون حوالي المليونين في أكثر من عشر دُوَل. وهم من أصولٍ متنوعةٍ جداً. وما كان لجالياتهم وجودٌ ظاهر حتى التسعينات. ويعودُ ذلك إلى عدم اهتمام أكثر الجاليات بخصوصياتهم في البداية إلى أن تفاقمت

المشكلات الوطنية (الأكراد والفلسطينيين مثلاً) في البلدان الأصلية، ثم جاء الصعود الإسلامي الصَّحَوي. بيد أن المؤلّف يتجاوزُ عمليات التغيير لدى الأقليات السياسية الوطنية، والتي ازدادت حساسيتُها تُجاه الغرباء وبخاصةٍ المسلمون. والأمر نفسه يمكن قولُهُ عن ألمانيا وبريطانيا وفرنسا. فليس مصادفةً التركيز على قصة بضع فتيات مع الحجاب إلى حدود إصدار قانون يتعلقُ بذلك في فرنسا، وعصبية الرئيس «شيراك» للأمر.

يشكو «يورغنْ نيلسن» من قلة الإحصائيات الدقيقة لسائر الشؤون المتعلقة بالمهاجرين المسلمين وجالياتهم. وهو ذو حساسيةٍ عاليةٍ تجاه المتغيرات من الطرفين؛ في الفصول التي يعقدُها للجاليات في كل بلد. بيد أنه يبلُغُ ذروةَ الإبداع في فصوله الثامن (العائلة والقانون والثقافة)، والتاسع (المنظمات الإسلامية)، والعاشر (مسلمون أوروبيون في أوروبا جديدة؟). في الفصل الثامن يدرس «نيلسن» عمليات التثاقُف بين الجاليات والمجتمعات والقوانين وظواهرها الإيجابية والسلبية. وهذه العملية الحضارية تمضي قُدُماً منذ عدة أجيالٍ، بيد أنها تعرضت لتحدياتٍ حاسمةٍ في العقود الأخيرة. لقد تغير الطرفان، المسلمون والأوروبيون. وكما سبق القول فإنّ نيلسن يتعرض للمتغيرات عند المسلمين، أكثر مما يفعل بشأن المتغيرات لدى الأوروبيين. وفي الفصل التاسع يدرس المؤلّف المنظمات والتنظيمات والجمعيات الاجتماعية والثقافية والدينية لدى المسلمين بأوروبا. وهو يركّز على تلك الجمعيات ذات الأُصول غير الأوروبية إذا صحَّ التعبير، وهي تلك التي أتى بها المسلمون معهم من شبه القارة الهندية أو شمال إفريقيا، أو مشرق العالَم العربي، أو تركيا. والواقع أنّ هذا الفصل مُفيد إذا لم ينشأ من خلاله الانطباع أنَّ المسلمين ما تلاءموا مع مجتمعاتهم الجديدة ومشكلاتها، بل جاءوا معهم بمشكلات بلدانهم الأصلية. والواقعُ أنّ المسلمين الهنود والأتراك توارثوا بعضَ الميراث من بلدانهم الأصلية على مشارف الأزمنة الحديثة (الطرق الصوفية مثلاً)، أما الآخرون، فكلُّ المشكلات التي تأثروا ويتأثرون بها هي من نتاجٍ حديثٍ أو معاصر، ولأوروبا دورٌ كبيرٌ فيها مثل قصة كشمير أو مشكلة

أفغانستان وطالبان، أو قضية فلسطين أو غزو العراق. وفي الفصل الأخير من الكتاب يسأل يورغن نيلسن السؤال الأساسي الذي ما فتئ طارق رمضان يسألُه: هل هناك مسلمون أوروبيون أو إسلامٌ أوروبي؟ والجوابُ يختلفُ باختلاف جوانب التأملٌ أو وجهات النظر. فالذين يركّزون على قضية الاندماج، والهوية الخالدة لأوروبا، لا يعتبرون أنّ هناك إسلاماً أوروبياً حتى الآن. والذين يقولون بالتعدد وبالانفتاح، يعتبرون أنّ الخمسة عشر مليون مسلم في أوروبا سائرون نحو مواطنةٍ أوروبيةٍ أسهم الإسلام في إنشاء أصولها قبل قرون.

4- الإسلام والمسلمون في أوروبا المعاصِرة لستيفان لاثيون. ولاثيون مؤرّخٌ مختصٌ بالدراسات الأوروبية، ومنسِّق مجموعة أبحاث حول الإسلام في سويسرا. وهو يعتمد في كتابه هذا على الدراسة المقارنة لاستقصاء وضع المسلمين في عدة دولٍ أوروبية هي فرنسا وألمانيا وبريطانيا وهولندا وبلجيكا وأسبانيا وسويسرا. وهو يرى أنّ تمايز أوضاع الجاليات في البلدان المذكورة يتحدد بحسب تجربة كلٍ من تلك الدول في حسم علاقة الدين بالسياسة، وإدارة التنوع الثقافي في سياق الدولة الوطنية أو القومية. ووفق هذا المنظور يميّز الباحث بين مساري العلمنة في البلدان ذات الأكثرية الكاثوليكية حيث تتجه السلطة السياسية إإلى تحرير الأفراد بصفةٍ كاملةٍ من سلطة الكنيسة المنافِسة للدولة- وبين البلدان البروتستانتية حيث حدث تحوُّلٌ مزدوجٌ ومتزامنٌ للدين وإلى باقي دوائر النشاط الاجتماعي.

ويتابع «لاثيون» أنّ لكل دولةٍ تجربتها العلمانية الخاصة في سياق هذا المسار المزدوج. وباستعراضٍ للتجارب المتنوعة بالرجوع للأدبيات المعروفة في الموضوع مثل دراسات «ماكس فيبر» و«هرفييه لاجيير»، يخلُصُ الباحث إلى التمييز بين ثلاث حالات رئيسة:

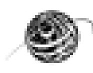
- حالة اندماج مؤسسةٍ مهيمنةٍ في فضاء الدولة، حيث تكون دعامةً للديانة المدنية، كما هو الحال في بريطانيا واليونان والدول الاسكندينافية.
- حالة تكامُل الدين مع الدولة دون قيام تنافُسٍ بينهما، كما هو الشأن في ألمانيا وبلجيكا وهولندا.

- حالة الفصل الكامل بين الدين والدولة- سواءٌ أكانت علاقتهما منظَّمة كما في أسبانيا وإيطاليا، أم كانت الدولة هي سلطة التنظيم كما في فرنسا التي تتبنى اللائيكية.

بحسب هذا النموذج يدرس الكاتب وضع الجاليات المسلمة في أوروبا؛ برصد تحولات الوضع من ظروف أو حالات «المهاجر المؤقت»، وحالة «المقيم الدائم». ففي فرنسا مثلاً تدعمت حركة الهجرة بعد الحرب الثانية، وتقلصت بعد منتصف السبعينات؛ في الوقت الذي صارت فيه الجالية المسلمة جزءًا لا يتجزأ من النسيج القومي الفرنسي، طارحةً إشكاليةً معقَّدةً تتعلق من جهة بهويتها الخاصة، ومن جهةٍ ثانيةٍ بمنزلتها داخل النموذج العِلماني الوطني المركزي حيث الأولوية لمفهوم المواطنة، وليس للتعدد الثقافي. وقد انفجر الإشكالان في السنتين الأخيرتين، وارتبطا بموضوعي تحريم الرموز الدينية في المدارس العامة، وإنشاء جهاز تنظيمي للمسلمين. أما في بريطانيا فقد تدعمت الهجرة الإسلامية بعد فتح قناة السويس عام 1869م. وخلا الحضور الإسلامي من طابع الحدّة الذي ميّزه في فرنسا ؛ لأنّ التنوع مبدأٌ معترفٌ به في بريطانيا. وتضمن السلطات العامة هناك إلى مختلف مكونات النسيج الاجتماعي حداً من الاستقلالية، والقدرة على المشاركة السياسية في الإطار المحلي. وازدادت الهجرة إلى ألمانيا من تركيا بعد العام 1962م. وبسبب ميراث التنوع الديني في البلاد ، فقد كان بمقدور المسلمين إنشاء روابط تنظِّمهم.

ويخلص الباحث «لاثيون» إلى أنّ الإطار العلماني للدولة وعلاقتها بالدين، حفظ للمسلمين حقوقهم الأساسية الدينية، وسمح لهم بتنظيم صفوفهم دونما قيودٍ منغِّصَة. وهو يذهب في الجزء الثالث من الكتاب عن العلاقة بين الإسلام والديانات الأخرى بأوروبا- إلى أنّ الإطار نوعان: لاهوتي، يتعلق بالاشتراك في التقليد التوحيدي الإبراهيمي الجامع بين الإسلام واليهودية والمسيحية؛ وعملي يرتبط بمجالات العيش المشترك وضرورات الاعتراف المتبادل وفق القيم الإنسانية الجامعة.

يعترف «لاثيون» بالتحديات التي تواجهُ المسلمين والأوروبيين معاً. لكنه يرى أنّ التعددية الثقافية هي الحلُّ للمشكلات. وهو يستندُ في ذلك إلى مفهومين مصدرهما الفيلسوف الأميركي جون راولز (صاحب: نظرية العدالة)، وهما: الإجماع التوافُقي، بسبب التداخُل بين المنظومات العقدية المتباينة، وقدرتها على التوصُّل إلى قواسم مشتركة، والاختلاف العقلي، أي قبول الرؤى المتباينة للمسائل الكبرى وإدارتها في إطار تشريعي واسع، يضمن التعايش السلمي وفق ضوابط إجرائية تستند إلى حدٍ أدنى من توافُقٍ وتعايُشٍ بين مختلف الأنساق الثقافية البشرية.



(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 – ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

2 – إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 – العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .